LA TABLA DE ESMERALDA

Antoine Faivre

El esoterismo en el siglo XVIII



ESOTERISMO

EDAF

Antoine Faivre

Doctor en letras
Profesor de la Universidad de Burdeos-III
Agregado a la Escuela Práctica de Estudios Superiores
(Secciones IV y V, Sorbona)

El esoterismo en el siglo XVIII



ESOTERISMO
LA TABLA DE ESMERALDA

LA TABLA DE ESMERALDA
Colección dirigida por
JEAN-CLAUDE FRERE

Título del original francés:
L'ÉSOTÉRISME AU XVIII[e] SIÈCLE

Traducción del doctor
JESÚS FLORENTINO DÍAZ PRIETO
Médico Psiquiatra

I. S. B. N.: 84-7166-510-7
Depósito legal: M. 12.079-1976

IMPRESO EN ESPAÑA PRINTED IN SPAIN

IMPRENTA FARESO - PASEO DE LA DIRECCION, 3 - MADRID-29

A Eugène Susine

INTRODUCCIÓN

Ernst Robert Curtius ha señalado acertadamente[1] que si bien las corrientes teosóficas y místicas del siglo XVIII han sido hasta ahora objeto de una abundante literatura comparada[2], se ha descuidado la tarea de buscarles sentido dentro de la historia general de las ideas y en la de la filosofía en particular. Una aproximación filosófica preliminar, por imperfecta y provisional que sea, resulta, por tanto, posible. Esta labor podría ayudar al investigador, orientándolo en una materia tan compleja, y pondría de manifiesto sus líneas generales, sus fuentes de influencia y una serie de problemáticas que interesan a un amplio campo de dominios. Nosotros partiremos de proposiciones simples, que iremos completando a medida que se desarrolle nuestra ruta, tratando de conseguir un conjunto coherente, incluso si en ocasiones se contradice en sus partes y si sólo existen fragmentos de tendencia, más que verdaderos complejos elaborados.

[1] E. R. Curtius, *Büchertagebuch*, Berna, Dalptaschenbücher, 1960, pág. 52.
[2] Véase Auguste Viatte, *Las fuentes ocultas del Romanticismo (Les Sources occultes du Romantisme)*, París, Champion, 1928, reed. 1965.

Un término que ha estudiado *Lalande* en su *Vocabulario* podría servir de punto de partida para una metodología general. Según él, la palabra «esotérica» (o «acromática») designa las enseñanzas que en el interior de las escuelas de la antigüedad se dispensaba a los alumnos, y que, por el contrario, se llama «exotérico» a todo tipo de enseñanza pública y popular. Metafóricamente, el esoterismo es la doctrina según la cual una ciencia no debe ser vulgarizada, sino comunicada a adeptos conocidos y elegidos a causa de sus especiales cualidades. Por último, en la historia moderna este vocablo se utiliza frecuentemente como sinónimo de ocultismo u oculto (término inventado en el siglo XIX) para aplicarse a la magia, las ciencias adivinatorias y la cábala. La definición de Lalande, aunque resulte un tanto amplia, posee el mérito de sugerir la existencia de un dominio particular y una gran extensión, dentro de la cual existen numerosas fronteras comunes con lo que se ha dado en llamar ciencias humanas, y parece también que dicho dominio concierne, en el fondo, a todas las religiones. El concepto «exoterismo», que en ocasiones se enuncia como opuesto al de «esoterismo»—aunque veremos que dicha oposición no es real—, aparece muchas veces como peyorativo, al indicar una fijación, una objetivación; se referiría como característica a las alegorías religiosas en oposición al símbolo o incluso al objeto mítico; sería más la letra que destruye, que el espíritu vivificador; la escolástica seca la rígida teología, el derecho eclesiástico fijo, más que el carácter espiritual inexpresable. El «esoterismo» puede así verse calificado de diversas maneras. Con frecuencia, se trata de cierto grado, para sus adversarios, de fijación individual y supersticiosa a un objeto o en una imagen, por oposición a una enseñanza colectiva o moral. Sería más un anarquismo mental que un código establecido por sabios adecuadamente investidos, una poesía individualista, la demencia del secreto, la ausencia de rigor intelectual, la confusión de los planes...

Unas oposiciones tan rigurosas engendran, como era de esperar, polémicas llenas de interés para el historiador, pero no podrían satisfacer al filósofo. En efecto, para el investigador de la ciencia de la religión no se trata de tomar partido a favor o en contra del esoterismo

o del exoterismo, sino de averiguar que existen en alguna parte una serie de habitaciones, y que si se quiere ocultar todo un ala del edificio, se termina por arruinar la totalidad de su arquitectura. Sería ingenuo recordar que el lenguaje esotérico, lleno de simbolismo, más que destinado constantemente a disimular los conocimientos al vulgo, tiene como fin servir para aclarar ante la intuición lo que el frío raciocinio no podría encontrar por sí solo. Posiblemente se trate de subrayar que los dos conceptos son indisociables porque expresan la dialéctica de lo oculto y de lo abierto. Para poder emprender nuestra marcha de forma válidamente ordenada, y antes de proponer, más adelante, una metodología fundamentada en esta lógica de la complementaridad y del antagonismo, podríamos acordar denominar «esotérico» a aquel pensador—cristiano o no—que acentúa tres puntos: analogía, Iglesia interior y teosofía, y que, de acuerdo con su temperamento, subraya uno u otro de ellos, aunque los tres marchen indisolublemente unidos.

La enormemente poética ley de analogía subyace constantemente en todas las empresas esotéricas, representando el denominador común. Existen entre las cosas y los seres relaciones necesarias, intencionales, y que no son obligatoriamente temporales o espaciales. Lo semejante actúa sobre lo semejante; de esta forma se explica a la vez la magia, la teúrgia (arte de ponerse en contacto con los espíritus angélicos) y el conocimiento que el «espíritu de las cosas» puede ayudarnos a adquirir. Conocer el mundo es, al mismo tiempo, conocer a Dios; la naturaleza en su conjunto se presenta como una revelación gradual, que puede conducirnos hacia el Ser de los Seres. Así, la ciencia adquiere de un solo golpe una significación eminentemente religiosa. La *Tabla de Esmeralda,* breviario del pensamiento alquímico, traducida del árabe al latín y muy difundida en el siglo XV, enseña: «Lo que está arriba es como lo que está abajo, lo que está abajo es como lo que está arriba, para que se realicen los milagros de la Unidad.» De esta forma, el hombre es el «microcosmos», un universo en pequeño, que se corresponde con el «macrocosmos» o gran universo; los astros se «relacionan» con el destino de los hombres, y la fisonomía de un

hombre—líneas de la mano, rasgos del rostro, etc.—con su destino particular. Puesto que todo está en todo, el hombre y el mundo, como conjunto de correspondencias, merecen ser estudiados como tal. Si bien es cierto que los esoteristas occidentales no siempre comparten con los griegos el gusto por la belleza, se interesan también por la naturaleza y se dejan llevar por la negación total del mundo, tendencia tan característica de la mística oriental no cristiana. Por ello, no cesan de buscar las relaciones de analogía entre el creador y la creación, lazos que Descartes, se cree, habría querido romper deliberadamente.

Es preciso decir que las Iglesias no cargan su acento sobre dicho tipo de lazos, al menos en el Occidente latino, aunque la libertad poética, reactivada por la ley de las correspondencias, se acomoda mal a cualquier autoridad eclesiástica. La Iglesia interior representa, consecuentemente, la unión de los hombres de deseo, fundada sobre una tolerancia activa, sobre el reconocimiento de los principios implícitos, como la esperanza en la llegada de la Iglesia invisible, cuya venida se trata de activar y que ha de preceder a la próxima destrucción de la Iglesia material. Se concibe que las barreras confesionales no importen nada al esoterista, ya que él insiste sobre nociones poco desarrolladas por las religiones oficiales y que no son de naturaleza tal como para dividirlas. Pero, según una paradoja normal para la lógica de lo contradictorio, la Iglesia interior tiende a revestir una forma concreta, lo que explica la creación de determinadas obediencias para-masónicas, secretas, iniciáticas, generalmente en reacción contra las Iglesias constituidas. Esto es debido a que la teosofía, sobre todo la teosofía cristiana, se presenta frecuentemente como mediadora, por definición y por razones evidentes ligadas a la propia naturaleza de Cristo; pero, al mismo tiempo, no apoya la fijación ni la mediación de los hombres. Dentro de las enseñanzas esotéricas, desde luego, ocupa un destacado papel la idea de una «tradición» más o menos conservada, más o menos perdida, que puede volver a encontrarse, bien por la iluminación interior o gracias a iniciaciones que confieren

un precioso tesoro de conocimientos y son a la vez vehículo de energías supranormales. La iniciación se presenta, por tanto, como inseparable de la regeneración, que depende de una gnosis, más que de una Iglesia.

Una reflexión que dé a la analogía un significado relativo a las dimensiones cósmicas y a la historia universal, no puede desarrollarse más que plenamente libre de limitaciones dogmáticas. Tal es la teosofía—aquí este término no se refiere a la Sociedad Teosófica y a las doctrinas de madame Blavatsky— [3], que oscila perpetuamente entre la investigación de las cifras, la interpretación profunda de las escrituras y la mística pura. Ello excluye, desde luego, parcialmente a la teosofía, aunque la oposición es todavía más acusada entre el pantósofo, que—según la definición de Peuckert [4]—camina desde los objetos hacia Dios, y el teósofo—en el sentido más estricto del término—, que va desde Dios hasta la naturaleza concreta. Empleemos aquí el término en su sentido más pleno y general: los pensadores mencionados en esta obra son teósofos, es decir, hombres que insisten sobre puntos de doctrina o de dogma, que el exoterismo de las Iglesias oficiales tiene tendencia a despreciar o silenciar. Estos puntos ellos

[3] René Guénon, en su obra *El Teosofismo, historia de una pseudorreligión (Le Théosophisme, histoire d'une pseudoreligion)*, París, Valois, 1921 (2.ª edición). En la pág. 1 y ss., Guénon dice que para confundir a la Sociedad Teosófica, fundada por madame Blavatsky, con la teosofía occidental tradicional es preciso tener «mala fe» o «ignorancia». A la Teosofía contemporánea, Guénon le llama teosofismo, que asegura: «Se trata de una invención esencialmente moderna» (loc. cit., págs. 8 y 242). Se podría hacer la historia de los términos «esoterismo» y «teosofía», recordando que la primera se empleó a partir del siglo pasado, y no antes, en su sentido actual. M. François Secret se encuentra actualmente haciendo un trabajo de tipo histórico sobre la palabra «esotérico», y yo he propuesto de manera sucinta algunas fuentes en la *Encyclopaedia Universalis* en relación con el término «teosofía». Estas consideraciones sobre la historia de determinadas palabras posiblemente sean recogidas en un volumen posterior. Importa poco que sean simplemente indicadas aquí, porque es evidente que las nociones de esoterismo y de teosofía son algo completamente independiente de las palabras con las que se designen.

[4] Will-Erich Peuckert, *Pansophie, ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie*, Berlín, E. Schmidt, 1956, pág. 353. Un ser tan espiritual como Richard de Saint-Victor, en el siglo XII se hubiera adherido a la pansofía.

desean descifrarlos, al mismo tiempo, por la propia reflexión y por la iluminación interior, siendo esta última el resultado de una búsqueda y un trabajo individual o de una iniciación.

No se trata de inventar, de ser original, sino de recordar, porque la ignorancia es un castigo sufrido por el hombre. El pensamiento especulativo puede ayudarnos, pero con la ayuda del espíritu, de ahí la importancia de la experiencia *(Erfahrung)*. Carlos I de Inglaterra habría exclamado, al decubrir a Jacob Boehme: « ¡Alabado sea Dios, todavía hay hombres que pueden dar testimonio vivo, por la experiencia, de Dios y de su palabra! » [5] Así adquiere el teósofo la certeza de recibir el conocimiento, al mismo tiempo que la inspiración. Él cree en una revelación permanente renovada sin cesar por los profetas —de los que él forma parte—, que encuentran la luz en el interior de sí mismos, gracias a una ascesis o por medio de las iniciaciones. Se impone menos la cuestión de *an sit Deus* que la de *quid sit Deus*, y va incluyendo sus observaciones dentro de un sistema que tiene en cuenta una cosmogonía, una cosmología, una escatología; las ideas de la emanación, de la caída original, de la androgeneidad, de la sofía, de la reintegración, son partes inseparables de su temática favorita. Él las hace inseparables unas de otras, las mezcla íntimamente hasta encontrar por todas partes la marca del orden; si el mundo le parece armonioso, encuentra que esto es natural y da sus razones; si, por el contrario, lo que ve es desorden, explica que ello es solamente accidental debido a la caída, pero no absoluto. En el fondo, trata de conseguir la visión íntima del principio de la realidad del mundo. Fabre d'Olivet, Dutoit-Membrini, Prunelle de Lière, afirman que la teosofía comienza en donde termina la filosofía racional y que terminaría en donde comienza la teología [6], pero quedando mucho más libre, es decir, con mayor capacidad de creación, y ello sería muy justo si fuera verdad, como dice San Pablo, que «el espíritu lo inves-

[5] Citado por Grunsky, *Jacob Boehme*, Stuttgart, 1956, pág. 10, y véase Viatte, ob. cit., tomo I, pág. 18.

[6] Viatte, ob. cit., tomo I, pág. 18. Dutoit-Membrini, *La Philosophie Divine*, 1793, págs. 11 y ss.

tiga todo, incluso las profundidades divinas» *(I Cor.,* II, 10). Contrariamente a la idea de San Bernardo, esta curiosidad no es nunca «una especulación vergonzosa» [7]. Se trata siempre de una ascesis que da verdadero sentido a prácticas como la alquimia y la teúrgia, cualquiera de cuyos actos implica inseparablemente una concepción cosmogónica, cosmológica y escatológica.

Tampoco debemos olvidar ni subrayar las ideas gnósticas inherentes a todo tipo de teosofía occidental. Por un lado, ellas acentúan la existencia e importancia de seres intermedios entre el hombre y la divinidad: sephiroths de la cábala, «ideas» platónicas, elohim, virtudes, potestades..., palabras a las que podrían agregarse otros muchos términos, sin duda, bajo cierto número de rúbricas equivalentes. Por otro lado, no expresan más que en raras ocasiones una enseñanza semejante a las de Menandro, Saturnino o Marción, para los que el demiurgo ha creado el universo; se trata más bien de un gnosticismo monista, como el de Basílides o Valentín: el mal, accidental, no posee el valor ontológico del bien, y antes que cayera a su vez, Adán había sido creado, en unión del universo, para que sirvieran de carcelero y prisión, respectivamente, al ángel prevaricador, con objeto de que llegara a arrepentirse. Pero tras este vestido mítico se suele presentar muchas veces un problema mal planteado y mal resuelto, que es el responsable de una larga cadena de malentendidos. Simone Pétrement ha señalado, en un interesante libro sobre el dualismo, que las doctrinas que apoyan la existencia de dos principios opuestos «han aportado una moral más segura y una ciencia más clara que hayan hecho nunca las otras» [8]. Esta autora ha señalado, sobre todo, que al superar un dualismo filosófico o religioso, se pierde siempre algo de esencial en este mismo progreso. Le falta solamente a dicha escritora

[7] Los *Sermones* de San Bernardo no contienen menos esta afirmación doctrinal, asemejándose mucho a una tentativa—un tanto ingenua y novelesca—de no poseer el sentido pleno de la letra; pocos seres de elevada espiritualidad tienen, en el grado de San Bernardo, una visión directa y vívida de la Divinidad (véase la famosa «lactatio»...).

[8] Simone Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens,* París, P. U. F., 1947, pág. 1.

haber conocido la lógica microscópica de lo contradictorio, lo que le habría permitido aclarar la primera de las dos afirmaciones y proporcionar una explicación plena y satisfactoria a la segunda, verdaderamente cierta.

Simone Pétrement se aproxima a dichas concepciones cuando sugiere que la vida del espíritu es, sin duda, «discontinuidad, saltos más allá de un límite, paso a *lo otro,* a un mundo nuevo» [9]. ¿Pero basta con sustituir «dualismo» por «dualidad», lo que presenta la ventaja de conservar aquello que Simone Pétrement elogia, manteniendo al mismo tiempo la creencia en un Dios único? El dualismo, en su sentido lato, enseña la teoría de dos naturalezas independientes de dos órdenes separados, si bien no se trata de principios contrarios, sino de dos principios. La teoría de los contrarios, en revancha, enseña que todo está constituido por principios contrarios mezclados e inseparables. En cuanto a la «pérdida» de sustancia para la resolución de las contradicciones, falta aquí espacio para presentar las razones; contentémonos, por tanto, con mostrar a grandes rasgos que esta noción de monismo y dualismo (¡términos engañosos!) es inseparable de la idea de trascendencia, ignorada por la mayoría de los teósofos.

Esto no es debido a que existieran—en Dios, por ejemplo—dos naturalezas, dos principios antagónicos, uno de cuyos principios fuera necesariamente el mal. El *Poïmandres,* texto esencial del *Corpus Hermeticum* (siglos II o III), que muchas veces ha sido interpretado como dualista, no se presenta, por tanto, de una manera absoluta, como tal, porque la aparición de la «naturaleza húmeda» no se presenta allí como un principio ontológico. En la gnosis «pura»—como en el caso de Menandro, Saturnino o Marción—se minimiza la idea de caída, existiendo lugar para un dualismo absoluto; se ha podido hacer de esta manera odioso el término «dualismo», al insistir en la oposición bien-mal. Si se destaca la noción de pecado original en la historia, un tal dualismo se encuentra evidentemente desamparado. Ya en las

[9] Idem, págs. 1, 7.

Odas de Salomón (Oda 34) se trataba de superar esto al afirmar: «Si todo está arriba, no hay nada abajo.» Pero existe otra manera de abordar el problema sin negar uno de los dos términos, sin buscar refugio en una artificial síntesis hegeliana, y es marcar nuestra intensidad sobre el término «como»; así, la teoría de las correspondencias recoge aquí la idea de dualidad: «Todo lo que está arriba es *como* lo que está abajo...» (véase *supra)*.

Si los espíritus occidentales han tenido hasta ahora prevención ante estas concepciones, la falta es por la aparición de una noción imprecisa y, sin duda, artificial, denominada «trascendencia» e inherente a casi todas las filosofías y teologías occidentales clásicas, según la cual habría un «motor» original, condición de todo movimiento, mientras que posiblemente—ésta es una intuición del filósofo Marc Beigbeder y de la mayor parte de los teósofos occidentales—«el origen no es positivo, sino negativo, privativo» [10]. El término «trascendencia» hace intervenir la idea de solución de continuidad, de ruptura, mientras que la de «pecado original» introduce únicamente la de privación. Michel Foucault posee el gran mérito, a pesar de una serie de afirmaciones discutibles, de haber dado «un golpe mortal a este cadáver que desde hace tres siglos no termina de morir: el sujeto soberano, trascendental, fundador» [11]. La noción hegeliana de síntesis, que no está situada en el trasfondo de la de trascendencia, constituye una nueva afirmación de la lógica de identidad y lleva a una homogeneización absoluta, por una reducción abusiva de la heterogeneralización. Ciertamente, este concepto hegeliano posee la ventaja o, sobre todo, el mérito de ser enunciado de forma dinámica, pero no mantiene menos la lógica de identidad, cuya luz cruda y mutilante debería suscitar el freudismo, empresa inversa y, posiblemente, tan difícil de alcanzar una meta como la precedente, porque al igual que ella es parcial

[10] «No hay por lo tanto necesidad de ningún motor, mundano o trascendental. Sólo subsiste la pieza» (Marc Beigbeder, *Contradiction et Nouvel Entendement*, tesis de Filosofía, 1970 [inédita], pág. 685, que apareció en 1973, editada por Bordas, de París).

[11] Idem, pág. 608.

e incompleta. Al clásico dualismo tradicional, implícito en Platón y explícito en Descartes, nosotros colocaremos, de acuerdo con Marc Beigbeder, un *trialismo* de naturaleza contradictoria [12], una manera, sin duda, de poder comprender la totalidad del simbolismo y misticismo y conseguir abordar cualquier tema de sociología religiosa.

En todo caso, una perspectiva estructural puede servir para poner un poco de orden en el desorden existente en un dominio dado—en este caso, el del esoterismo occidental—, tan mal estudiado hasta el presente y que para el gran público no es más que un amplio almacén de curiosidades. Por estructura hemos de entender lo siguiente: las leyes ocultas, que no aparecen ante el ojo del observador desnudo, sino que han de ser descubiertas por el razonamiento, y que permiten no una explicación, sino una descripción de mecanismos; el juego de estos mecanismos explicaría por qué un acontecimiento se produce con mayor frecuencia que otro y, sobre todo, cuál es el lugar que ha de ocupar cada uno de estos acontecimientos en el concierto de acciones y contra-acciones, que constituyen la lógica de lo contradictorio.

Parecería entonces que un pensador plenamente calificado como esoterista no podría ocupar aquí su puesto, mientras que, por el contrario, otro menos pintoresco parecería surgir y tornar a otros dominios, tal como se encuentra desarrollado en los textos que siguen. Este conjunto de definiciones no podría, a pesar de todo, abarcar una realidad tan compleja y difusa, por lo que conviene, antes de penetrar en la palestra, completarlas mediante algunas posiciones defensivas. Primeramente, no se trata aquí de hacer una historia de la hechicería, la magia, la astrología, ni las ciencias adivinatorias, todas estas disciplinas serán mencionadas solamente cuando determinado pensador en concreto las inscriba en un contexto teosófico. Al estudiar el siglo XVIII —lo que sería todavía más cierto para nuestra época—es preciso ponerse en guardia, evitando generalizar dándole denominaciones al Iluminismo; en los salones y en las plazas públicas se ha reclamado mucho acusando a los jefes de partido, pero sin saber concretamente

[12] Ídem, pág. 660.

de qué se trata, ya que estos remeros no son siempre los del Tarot. En segundo lugar, determinados elementos de lo que se llama «esoterismo» en un determinado país, corresponden más o menos a una enseñanza oficial en otra nación; las ideas de sofía, de sabiduría divina, parecen más esotéricas en Occidente que entre los cristianos orientales, desde mucho tiempo familiarizados con estas nociones. Igualmente, el hesiquiasma, muy conocido en Oriente, su «filocalía» («amor a la belleza») y su rezo de corazón, técnica enseñada en el siglo XIV por Gregorio Palamas, consiste en una especie de gnosis, en la que el cuerpo y la materia se ven rehabilitadas al mismo título que en la alquimia espiritual. Las *Homilías espirituales* del seudo-Macario, ¿no aseguran que el cuerpo, el alma y el espíritu constituyen un organismo único, disgregado por el pecado? Tercero, a la vez que es preciso no confundir el «esoterismo» con todo lo que es maravilloso u oculto, hemos de distinguir también entre «esoterismo cristiano» y «sectas cristianas»; se encuentran elementos teosóficos, más o menos numerosos, entre los cátaros, los templarios, y algunas sectas protestantes, en las grandes Iglesias, pero la teosofía no serviría para definir a estos grupos. El esoterismo no es una noción negativa, que se contrapone a lo que es exotérico; no es justo mezclar bajo la misma rúbrica a Plotino y la gnosis. Lo que aproxima a nuestros pensadores a la gnosis es, sobre todo, la acusación de herejía, con frecuencia arrojada contra ellos, por su investigación de una verdad que está más allá de los dogmas oficiales, puesto que ellos no constituyen un gueto sociológico aislado del mundo intelectual. Esto, que era verdad para el siglo XVIII, era cierto igualmente para la Edad Media. ¿Cómo olvidar que las reflexiones del maestro Eckhart, de Nicolás de Cusa, sobre la divinidad, su esencia y sus manifestaciones, son de naturaleza teosófica? ¿Cómo desconocer, por el contrario, que no se podría pretender esto de los escritos de Santo Tomás ni del tomismo en general? Finalmente, un esquema histórico como el del presente trabajo no pretende «explicar» el iluminismo del siglo XVIII por lo que le ha precedido o por lo que a él se opuso. La historia del pensamiento occidental consiste, como toda historia, no solamente en causas

y consecuencias, sino también en rupturas, que no han de manifestarse necesariamente bajo forma de transiciones, de las que se podría describir una sucesión de acontecimientos, un desarrollo lineal. Un continuismo, inseparable de la lógica de identidad, no tendría nunca cuenta de las mutaciones bruscas; éstas, a la inversa, no pueden dispensar al historiador de una comparación atenta del lenguaje de los diferentes autores, con el fin de situar los puntos de partida y de reactivar determinadas imágenes. Pero al mismo tiempo, se servirá con prudencia del término ambiguo de «precursor», que pertenece también a la lógica de identidad [13]. En el fondo, el trabajo del historiador se sitúa simultáneamente sobre tres planos de investigación: el estudio de las *filiaciones,* de las *series de influencia,* de las *estructuras temáticas.* El presente trabajo resulta excesivamente sucinto para poder llenar plenamente un programa de esta índole, pero por lo menos querría sugerir una metodología.

Precisemos esto en pocas líneas. El pensamiento esotérico aparece de un tipo esencialmente contradictorio, es decir, que está constituido por mecanismos simbólicos que abocan a la lógica de lo contradictorio. Se va reconociendo, cada vez más, que si las ciencias humanas pueden convertirse en disciplinas verdaderamente científicas, ello no será tanto gracias a la lógica formal como a la toma en consideración de estas contradicciones. Es decir, que el estudio del esoterismo es algo verdaderamente privilegiado desde esta perspectiva, porque en él, mejor que en las grandes Iglesias constituidas, es donde podemos encontrar un mundo de discontinuidades, de ruptura—caídas, estados iniciáticos, etc.—, que es a la vez un mundo unificado por la analogía, un mundo dinámico, dialéctico—no en el concepto de Hegel—y vivo. Lo irracional, o mejor aún, lo *alogon,* se transforma aquí plenamente en racionalidad; imposible la analogía sin una armonía cósmica, el iluminismo sin una ayuda, la iniciación sin un ritual. El teósofo aparece generalmente como un racionalista místico o, más aún, como un místico racionalista, aunque la cómoda expresión «mística especu-

[13] Véase, también, ídem, pág. 368.

lativa» sería la apropiada si reuniera la totalidad de los elementos precisados más arriba. El *credo ut intelligam* de San Anselmo estaría muy cerca de la mentalidad de los teósofos si no se acentuara el *intelligam;* igualmente, cuando la extrema racionalidad aplicada a las cosas con tendencia a llevarla guiase nuestro pensamiento, nos veríamos, más que dentro del esoterismo, en una forma de *magia naturalis,* engendrando, antes o después, una reflexión de tipo puramente científico y experimental.

El símbolo y el mito se presentan, por tanto, como la base del sistema de sistemas, de distemas de distemas, cuyas transformaciones hacen aparecer las estructuras vivas propias de este pensamiento. De una forma determinada, el mito tiende a expresarse de manera homogeneizante sobre el plano exotérico y de manera similar también en determinadas formas de esoterismo. En el primer caso es necesaria la abstracción: un novelista puede buscar los rasgos inmutables de la naturaleza humana, de la misma forma que un dogma de vocación ecuménica propondrá formas eternas y una explicación del mundo. En el segundo caso—llevado al extremo—, el acento recaerá sobre la diversidad: un pintor describirá cada objeto en su especificidad, y de la misma forma un brujo podrá atribuir a cada una de las plantas que conoce una virtud curativa irreemplazable. Por ello, el esoterismo no es solamente heterogeneización, sino que tiene en cuenta cuánto hay de contradictorio en la lógica de lo heterogéneo y trata de captarlo. Él hace una síntesis—no en el sentido hegeliano—entre esta heterogeneización y su contradictorio—como hace, en suma, todo arte verdadero—; es decir, logra un equilibrio de antagonismos difícil de mantener, ciertamente, pero difícil como cualquier arte y cualquier afecto profundo. El símbolo vivido como tal, visión analógica —no alegórica—, es identidad, diversidad; se presenta a la vez bajo la perspectiva de lo general y de lo particular, de la misma forma que el mito, lejos de reducirse a una simple explicación del mundo, se propone a la vez como explicación y no explicación. Pero para que esto pueda ser así, el mito y el símbolo han de formar parte del

trasfondo del espíritu humano [14]. La microfísica y la psicología modernas nos llevan al descubrimiento del sentido profundo del mito y del símbolo, que no es, ciertamente, reducible a un accidente superable mediante una investigación de la trascendencia del conflicto—es decir, una solución de no contradicción—, pero que aparece más como una contradicción progresiva y absoluta, clave de un doble devenir, y por ello de la totalidad de los fenómenos [15].

Por este motivo, en toda reflexión sobre los mitos habría que tener en cuenta su plasticidad formal; así se evitaría un doble error: negar derecho de ciudadanía a uno de ellos, bajo pretexto de que modifica o traiciona al mito anterior, en el que se habría inspirado, y no tenerlos en consideración, bajo pretexto de que tienen tendencia a modificarse. El historiador de la cábala, por ejemplo, podría sentirse inclinado a caer en la primera de estas trampas, al negar el interés de la cábala cristiana de los siglos XVI al XX, bajo pretexto de que se trata de una errónea interpretación de la cábala hebrea. Se evita, por lo general, el segundo obstáculo en etnología, gracias a trabajos rigurosos, como los de Claude Lévi-Strauss. Este autor nos asegura, por ejemplo, que entre ciertos pueblos primitivos los narradores nos cuentan un mismo mito con variaciones importantes, pero que, «sin embargo, los indígenas no parecen alterarse por este estado de cosas». Se diría que «sin deseo de desaparecer o de presentarse claramente, el pensamiento mítico no realiza un recorrido pleno, siempre le queda algún trecho por caminar; lo mismo que los ensueños, los mitos son interminables» [16]. Añadamos, con un comentador de este texto, que esto se explica por lo contradictorio y la lógica de lo heterogéneo, que tienden a desarrollarlo [17]. Esta puesta en guardia queda llena de validez, evidentemente, para el estudio del Occidente cristiano, y nos

[14] Véase también la obra de Stéphane Lupasco, *Logique et Contradiction*, París, P. U. F., 1947, págs. 171 y ss.

[15] S. Lupasco, *L'Experience microphysique*, París, P. U. F., págs. 277 y ss. Tomado por M. Beigbeder, ob. cit., pág. 188.

[16] Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, París, 1966, págs. 14 y 20.

[17] M. Beigbeder, ob. cit., pág. 560. Allí añade que los mitos modernos son más homogeneizantes que heterogeneizantes.

puede ayudar a comprender el interés de una obra teosófica que no depende de su antigüedad y que, sobre todo, no se trata de aislar la pretendida originalidad de determinados teósofos, sino de buscar, tras esta especificidad, las estructuras temáticas que subyacen a cualquier representación de esta naturaleza; el interés de las variantes consiste menos en enmascarar el bosque que en hacer aparecer la íntima ordenación. Si bien existen, entre los esoteristas del siglo XVIII, diferencias aparentemente profundas en materia de cosmogonía, cosmología y escatología, si algunos de ellos se niegan a aceptar el cristianismo, se debe hablar no de incoherencia o falta de unidad, sino de estructuras ocultas, cuyas grandes líneas ha de descubrir el historiador.

Una tarea de esta altura posee el interés del campo de investigación propio de los filósofos, los historiadores, los críticos literarios, los filólogos, porque permite comprender mejor, a la vez, una obra en su contexto histórico y las constelaciones de temas situados más allá de lo accidental. Pongamos un ejemplo: el estudio de la magia, caso particular del pensamiento esotérico. La magia se fundamenta en la diferencia, en la lógica de lo heterogéneo, y se nos presenta de forma sistemática. Pero contrariamente a lo que se cree poder asegurar [18], descansa también sobre la similitud y la analogía, porque si el mago se sirve siempre de una técnica aplicando el principio de que lo semejante actúa sobre lo semejante, no puede, pues, hablar de heterogeneidad, puesto que existe una técnica de aplicación que ha de actuar sobre objetos concretos y aislados; pero si lo semejante actúa sobre lo semejante, es que el principio descansa también sobre una lógica de lo homogéneo. Lo heterogéneo puede dominar: determinada planta no es eficaz más que cuando ha sido cocida en un determinado momento y por cierta persona, como si cada objeto poseyera su propia categoría témporo-espacial [19], lo que supone, por

[18] Véase ídem, págs. 315 y ss.

[19] Véase ídem, pág. 556. Añadamos que la magia está fundamentada en la diferencia, en la medida en que el hechicero se coloca aparte de la sociedad o trabaja sobre datos en apariencia opuestos: lo pequeño y lo grande, el bien y el mal, el contenido y el continente, etc.

tanto, una armonía del cosmos, incluso si el mago no tiene de ello más que una vaga idea. Franqueemos una etapa más hacia lo homogéneo: el objeto, por ejemplo, es un signo mágico (dibujado sobre un paño de lino) que representa el nombre de un ángel y que se incluye en un ritual más complejo, sirviendo al teúrgo para evocar un determinado espíritu angélico. ¿Por qué existe un lazo de unión entre el signo y la aparición?, porque no es posible que haya teúrgia sin mito unificante, es decir, sin una cosmogonía que explique lo que son los ángeles, sin una cosmología que enseñe su papel en la actual economía del cosmos y sin una escatología que justifique la acción redentora conjugada de la teúrgia y de los espíritus divinos. El hecho de que este tipo de magia sea el que predominase en el siglo XVIII en Occidente es un tema de meditación para el historiador, porque una vez que él ha reconocido este interesante mecanismo, de indiscutible carácter antropológico, puede preguntarse acerca de las razones sociológicas por las que lo homogéneo tiende a incluir aquí lo heterogéneo; éste tiende a desaparecer si damos un paso más: la consagración y la comunión, entre los católicos, son siempre magia, pero tan homogeneizada que se duda en utilizar este término. Aquí el mago, en el sentido esotérico, no existe más que de la forma que el hechicero busca las plantas, que no es esencialmente hechicero, ni esencialmente sacerdote, colocándose en un punto intermedio entre los dos, lo que parecería demostrar que el esoterismo representa un punto privilegiado de la lógica de lo contradictorio. Veremos más adelante que muchos pensadores del siglo XVIII no solamente han vivido, sino sistematizado esto bajo una forma conceptual, ciertamente menos elaborada que el método lupasciano, pero no por ello menos interesante para el historiador de las ideas.

El estudio estilístico parece igualmente significativo. En el lenguaje de las denominadas sociedades primitivas, el adjetivo ocupa el punto clave de la sintaxis, «la clave de la bóveda y el polo del comportamiento lingüístico de la trascendencia de la contradicción, y el verbo los proyecta de diferenciación en diferenciación más particular, más analítica, más intensiva o diversificante», mientras que en nues-

tros idiomas el sustantivo, sustancia invariable, es la «identidad que el adjetivo vendrá a modificar *modal* o *accidentalmente*». ¿Cómo entonces formular de acuerdo con nuestra sintaxis la proposición comprensiva, exacta, de los lenguajes denominados prelógicos? «Se llega así, y muy plenamente, a las técnicas poéticas *herméticas*, de las que Rimbaud fuera el iniciador y genio más destacado» [20]. Al suscribir estas afirmaciones, formuladas por Lupasco, nosotros añadimos que existen dos razones por las que se comprende generalmente mal a los teósofos: o bien hablan su propio lenguaje—como Rimbaud utiliza el suyo—y sólo son comprendidos por sus iguales y por los poetas, porque han adoptado un lenguaje poético, o bien, por otro lado, emplean para hacerse comprender—de la forma que hacen en ocasiones Saint-Martin o Baader—un lenguaje filosófico, más o menos teológico, que resulta inadecuado; entonces nos interesa menos el orden que la puesta en orden [21]. Queda un complejo dominio por descifrar, labor para futuros filólogos, de tanto mayor interés cuanto que los filósofos occidentales han adoptado, sobre todo a partir de Hegel, un idioma artificialmente calcado sobre la lengua esoterizante del maestro Eckhart o de Jacobo Boehme.

De esta manera, tanto entre los primitivos como entre los teósofos, aparece el adjetivo más generalmente que el sustantivo. Entre aquellos teósofos que son alquimistas sería necesario estudiar meditadamente en qué medida los sustantivos no son adjetivos sustantivados, lo que haría aparecer toda reflexión sobre los cuatro elementos y los tres principios o acerca de los nombres de Dios, creados a partir de adjetivos. Es que, en el fondo, se trata siempre de un proceso de *intención,* categoría dominante en el conocimiento, en donde predomina lo contradictorio, pero que es difícil de captar para un espíritu occidental formado sobre la base de la lógica de identidad. Aquí dominan profusamente las clasificaciones, que traducen un orden no extensivo y exclusivo, sino intensivo, es decir, hecho de diferencias, de multi-

[20] Lupasco, *Logique et Contradiction,* ob. cit., págs. 176 y ss.

[21] A Saint-Martin y Baader añadiremos Swedenborg, cuya principal dificultad estriba en la redacción filosófica del discurso (véase más abajo).

plicidad. Lévi-Strauss ha destacado claramente que los primitivos no distinguen soluciones de continuidad entre los diferentes planos de clasificación, sino solamente estadios sucesivos, etapas, momentos, de una continua tradición [22]. Esto explica que todo pensamiento esotérico, bajo forma escrita o gráfica (lo veremos a propósito del siglo XVII), tiende a expresarse en un estilo barroco, incluso manierista, y que todo ritual mágico tiende también fácilmente a la inflación verbal o la multiplicidad de prescripciones.

Finalmente, un estudio estructural del esoterismo, fundado sobre la lógica de los antagonismos, haría aparecer otros aspectos y rasgos dibujando no solamente el objeto estudiado tomado aisladamente, sino su contexto sociológico. Una nota importante de G. G. Scholem podría servirnos de punto de partida. A propósito de la cábala hebrea en España, él muestra netamente que había dos ramas, una de las cuales está representada por la obra de Abulafia y que es una corriente extática, en el sentido poco teosófico del término; la otra, constituida por el *Zohar* y contemporánea de la anterior, es una corriente muy concretamente teosófica [23]. Si se adopta el término «místico» en el sentido de «extático», aunque posee sentidos más complejos y variados —según otras concepciones designa incluso una tensión muy formalmente contradictoria—, traduciría, evidentemente, una tendencia homogeneizante, igual que la Iglesia exotérica, pero por razones contrarias.

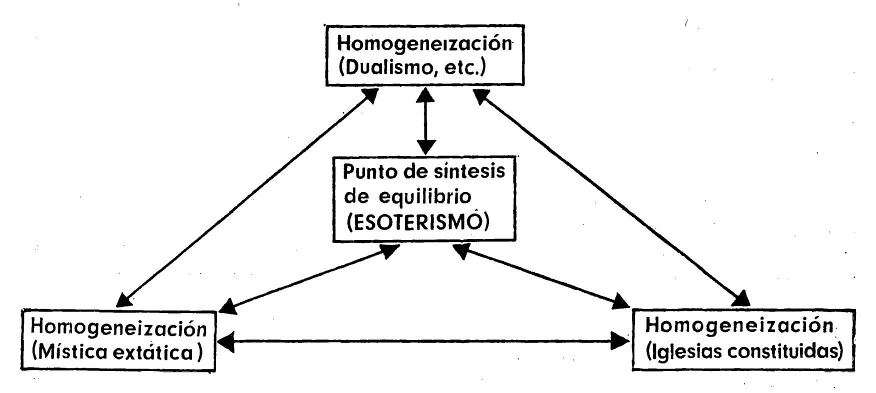
Tal perspectiva respeta el carácter dinámico y contradictorio del mito, en la medida en que éste tiende a subrayar la unión del hombre con Dios y el universo y se diluye progresivamente, pierde sus contornos, lo contradictorio se atenúa: éxtasis, fe simple, adhesión a un dogma unificador. Pero en la medida en que acentúa la solución de continuidad, la ruptura entre el Creador y sus criaturas se hace generadora de antagonismos, y el antagonismo desempeña plenamente su papel, llegando hasta los límites del bloqueo, jansenismo, maniqueísmo vulgar, gnosticismo dualista. Se puede entonces completar el es-

[22] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, págs. 181 y ss.

[23] G. G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, París, Payot, 1960, pág. 139.

quema de dos términos de G. G. Scholem haciendo un triángulo, en que el teósofo, o más concretamente, el esoterista, contradictorios y sintéticos, ocuparían el centro, teniendo entendido que los tres ángulos del triángulo se oponen entre ellos dos a dos y son permutables. El centro, finalmente, se presenta no como un término emparejado a los otros, sino como una resultante o, más aún, un lazo antagónico.

Un trabajo menos sumario, actualmente en preparación, propondrá una serie de ejemplos precisos sacados de la historia occidental. Se mostrará cómo la actualización del dualismo heterogeneizante implica la potenciación de la autoridad eclesiástica y de la mística,



llamadas a actualizarse a su vez, de la misma forma que apareció en la época de los primeros gnósticos, contra los que reaccionaron los doctores de la Iglesia, comenzando por San Pablo. La forma en que se hace la actualización de una Iglesia poderosa y homogeneizante supone, a su vez, la doble potencialización contradictoria de una forma de dualismo y de mística, lo que ilustra el estado de la Iglesia en Francia en el siglo XVII, con el jansenismo, de un lado, y el quietismo, por otra parte, oponiéndose a la autoridad simbolizada por Bossuet. En fin, como la actualización de una mística extática permanece inseparablemente unida a una potencialización, es también algo contradictorio la autoridad eclesiástica, por una parte, y por la otra, un residuo dualista de la forma que se veía en el siglo XIV, en la época

de los *Amis de Dieu* (amigos de Dios), en el apogeo de la mística renana, mientras que la Iglesia desmantelada aspiraba a rehacerse y el catarismo, destruido, se ocultaba bajo las cenizas generadoras de futuras llamaradas [24].

Refiriéndonos de nuevo al mito, éste no es necesariamente de carácter esotérico, pero siempre acentúa la caída, la ruptura inicial, y cuanto más lo haga, con mayor énfasis destacará el movimiento de reconciliación, de reintegración, y se verán estos últimos llenos de obstáculos, que acabarán por hacerse infranqueables. Existe cierto dualismo, que tiene tendencia a expresarse en tales mitos negativos. Por el contrario, si el hombre permanece unido al universo, si la atención se destaca sobre la armonía del mundo, tiende a manifestarse el monismo en la forma y en el pensamiento. Pero estas dos tendencias se muestran complementarias, aunque los mitos más «esotéricos» aparecen finalmente como participando en dos polaridades

[24] Se trata en el fondo más de una tetramorfia que de un triadismo, en el que, a pesar de la «síntesis», hay una heterogeneización «equilibrante» (aquí el esoterismo). El dualismo es un sistema de bloqueo homogeneizante, como lo ha demostrado de manera clara la experimentación psicopatológica (véanse los trabajos de Yves Durand en el seno del grupo de investigación sobre lo imaginario, en U. E. R. de Chambéry, y el artículo de Gilbert Durand, *Les structures polarisantes de la Conscience psychique et de la Culture,* en «Eranos Jharbuch, Zurich, Rhein-Verlag, 1968). El endurecimiento dualista («heroico») conduce a un empobrecimiento de las imágenes, a desechar el *mito.* Finalmente, lo que posee de común el mito (incluso en sus formas degradadas de historia, cuento, novela), la penetración esotérica *(tawîl,* en el sentido en que lo usa Henry Corbin) y la enseñanza iniciática, es el procedimiento de «síntesis antagónica» (o «heterogeneización equilibrante») que se hace (¡de forma en todo similar a la música!) mediante la creación de un «tempo» dominante (la «metahistoria»). El esquema que se propone parece tomar el esquema a estructura triple de Gilbert Durand sobre los «regímenes» de lo imaginario (misticismo/síntesis/heroica). Véase G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* París, Bordas, 1969 (reed.). André Virel *(L'Homme et son image,* París, Mont-Blanc, 1970) genetiza este esquema que, según él, seguiría al esquema teológico clásico: Ouranos (cosmogénesis)/Kronos (esquizogénesis)/Júpiter (autogénesis)/Ouranos/etc. Por otra parte, G. Durand me hace notar que mis observaciones sobre el mito recogen ambas polaridades, correspondiendo a lo que él ya había constatado para este mito *caído* que es la novela (véase *Le Décor mythique de la Chartreuse de Parme,* París, Corti, 1961).

a la vez, es decir, como los más contradictorios. Tales son los mitos de la casi totalidad de los teósofos del siglo XVIII. De forma similar, si el mito va de lo particular a lo general, de un acontecimiento metahistórico preciso que el rito actualizará, interesa entonces más el detalle que el conjunto; lo particular lo engloba sobre lo general, como se ve en la mayor parte de las artes adivinatorias o en el pensamiento denominado primitivo. Por el contrario, cuando lo que importa es la continuidad sobre la discontinuidad, el sistema sobre el distema, la clasificación sobre el detalle, la teología clásica no está muy lejos, no más que la abstracción. Aquí todavía, el camino contradictorio entre estas dos tendencias del mito es el propio esoterismo.

Parece más fácil, sin embargo, que nos interroguemos sobre la dialéctica en la que juegan el mito esotérico, las Iglesias constituidas, la mística y la tendencia dualista. Tengamos presentes en nuestra mente las breves consideraciones de que ha sido objeto esta última. Como todo nacionalismo, el exoterismo de una Iglesia determinada —sobre todo el de la Iglesia católica— es tema de homogeneización excluyente. La *objetivación,* de la que nos habla Nicolás Berdiaev, parece inevitable. Por tanto, toda Iglesia, toda institución eclesiástica, no es nunca absolutamente exotérica más que asimptoicamente. Para existir tiene incluso necesidad de su contrario, que puede ser, como se ha visto, un cierto dualismo, eterna tentación del catolicismo; pero también una mística extática posee esta necesidad, a condición de que permanezca excepcional y controlada. La religión exotérica, tan compleja en Occidente, a pesar de las simplificaciones debidas a su tendencia homogeneizante, aparece, por tanto, al servicio de la vida en la medida en que esta religión es la «expresión del devenir vital, como, por ejemplo, la religión católica», mientras que «las religiones hindúes, que trascienden el estado místico del lógico por las solas éticas y metafísicas de la identidad, sirven, por su parte, al devenir llamado físico-químico o devenir de la muerte, en relación a nosotros, en tanto que seres vivos» [25]. Es por esto por lo que entre nosotros el

[25] S. Lupasco, *Logique et Contradiction,* ob. cit., pág. 197, citado por M. Beigbeder, ob. cit., pág. 305.

esoterismo «orientalizante» expresa y mantiene todos los malentendidos, sobre todo cuando quiere reunir Oriente y Occidente en un sincretismo imposible. Por ello mismo, y a la inversa, el esoterismo del Islam, concretamente el sufismo, resulta tan próximo a nosotros, como lo han puesto de manifiesto los trabajos de Henry de Corbin. Por otra parte, se puede decir que los ortodoxos marcan su acento sobre la estética, los protestantes sobre la ética, y parece que los católicos quedan a medio camino, mientras que el esoterismo, por su aspecto estético, se aproxima mucho a la ortodoxia. La identidad del arte y de la religión constituyen un postulado del romanticismo alemán, con frecuencia muy próximo de la teosofía. De la misma forma, el estilo barroco, propio a todo esoterismo, se acompaña con frecuencia de una recrudescencia teosófica, de lo que la historia nos ofrece varios ejemplos: estilo manierista y rosicrucismo a comienzos del siglo XVII, barroquismo y segunda Rosa-Cruz a fines del siglo XVIII, en Alemania del sur y Austria, en donde todavía gozan de la simpatía de numerosos jesuitas (Kircher, Hell, Sailer, etc.) tanto el estilo barroco como la teosofía. Las iglesias barrocas hacen en arquitectura lo que el esoterismo expresa de forma paralela en sus jerarquías celestes, sus escalas de Jacob, sus encinas de Homero, una profusión de objetos enorme. Sería mejor considerar estas tendencias como «revolucionarias», incluso en el plano del estilo, a menos de admitir que una revolución no suprime nunca las jerarquías—que es su único fin verdadero—, sino que se contenta con renovarlas cuando éstas han sido superadas, a menos de admitir también que se trata siempre de equilibrios antagonistas en un movimiento dialéctico, en el seno del cual resultaría vano buscar a toda costa una síntesis. El esoterismo no es una oposición a otra cosa, sino un enlace de antagonismo, un centro de gravedad dinámico. Si una Iglesia como la católica se interesa por la teosofía tan poco como lo hace, la razón es, consecuentemente, y sin duda, que el esoterismo no es su contrario (mística extática o dualismo), sino un punto intermediario. Por esto, el catolicismo no habla nunca de la caída en términos teosóficos. El R. P. Rondet, en su obra consagrada a la historia de las ideas relativas al pecado

original, rechaza a un teósofo como N. P. Williams, situándole entre los autores de ciencia-ficción [26].

Al igual que la teología formalista, pero por razones opuestas, la mística tiene tendencia a desinteresarse del mito. Así, San Juan de la Cruz, en busca de la unión extática; Pascal, que considera el pecado original más como un punto de partida para la razón humana que como objeto de estudio, etc. Por tanto, hay siempre, aunque en grado mínimo, alguna actualización de tipo teosófico, como testimonian los escritos cosmogónicos de María de Ágreda o de muchos otros místicos «puros». Cuando éstos dan un paso hacia adelante para objetivar un poco el mito sobre el que reposa su fe, este pensamiento discursivo tiende a hacer de ellos bien teósofos o bien teólogos. Los hará teósofos si este caminar toma un aspecto todavía más estético (María de Ágreda); teólogos, si su marcha tiene tintes más éticos (Catalina de Siena). La «crisis» mística representaría, como ha indicado pertinentemente Lupasco, un conflicto entre una crisis ética y una crisis estética [27]; pero se podría añadir que la teosofía representa una segunda salida, porque si tiene puesto en la primera para una manifestación—aunque sea débil—de lo contradictorio, esto queda netamente dominado por una tendencia homogeneizante, puesto que toda religión constituida es, desde luego, colectiva.

Por otra parte, si—como piensa Lupasco—la religión constituida «está al servicio de la inmanencia contradictoria y de la trascendencia no contradictoria» [28], lo que corresponde plenamente a un devenir lógico, se puede decir también que la teosofía obedece a una lógica análoga en el sentido de que elimina, ciertamente, la oposición inmanencia-trascendencia, pero para sustituirla por otra oposición entre nuestro estado actual (la ceguera del hombre caído) y el no contradictorio que revela la iluminación. El teósofo no es totalmente ciego, pero no está tampoco completamente iluminado. La revelación, la ilu-

[26] R. P. Rondet, *Le Péché originel dans la Tradition patristique et théologique*, París, Fayard, 1967, págs. 291 y ss.

[27] S. Lupasco, *Logique et Contradiction*, ob. cit., pág. 197.

[28] Ídem, págs. 201 y ss.

minación, sobre todo la analogía, lo liberan de los bloqueos sin encadenarlo a este mundo, del que no trata tampoco de salir rápidamente. Él vive la experiencia de este antagonismo sobre un mundo con frecuencia más estético que ético. Experimenta, ciertamente, menos sufrimiento y, posiblemente, menos alegría que el místico puro; pero en cada uno de ellos, afectividad e intelectualidad coexisten de forma contradictoria. El primero, contrariamente al segundo, no hace la experiencia dolorosa del abismo que separa la lógica de lo afectivo, sino la estética y ferviente de un equilibrio entre la caída y la reintegración.

En determinados períodos de la historia occidental esta corriente esotérica se afirma, se actualiza, en medio de una doble potencialidad —misticismo, Iglesia— o incluso triple—misticismo, Iglesia, dualismo—. Esto es lo que ocurre en el siglo XVIII, en que la mística se encuentra poco representada, en donde la Iglesia vegeta en la rutina y la impotencia y en donde, finalmente, el dualismo aparece poco explícito en las obras, pero potencializado en las filosofías, que tratan de separar el cuerpo del espíritu, lo verdadero de lo falso, la razón de la superstición. Lo que hace esta época tan atractiva para nuestro fin es que se dirige hacia el mito, se adhiere a él, buscando una clave para comprender el universo, de la misma forma que los enciclopedistas y los *Aufklärer* se afanan por descubrir las leyes científicas simples y universales. Entre «luces» e «iluminismo», la oposición es menos acentuada de lo que se podría creer. Las sociedades secretas tienen entonces tendencia a pecar por exceso de heterogeneización, es decir, a manifestarse anárquicamente; de esta forma su interés por el mito, el estatuto que se le reconoce, el cuidado puesto en conservarlo, evitando alteraciones demasiado mutilantes, constituyen un factor de estabilidad en la diversidad simbolizante. Esto aparece en la época estudiada, porque se ven hombres que se muestran deseosos de conservar una doctrina, sin por eso convertirse en jefes de Iglesia, y así aparecen, con título diverso, Saint-Martin, William Law, Willermoz. La situación es muy diferente en el siglo XX, incluso en el seno de las Órdenes heredadas del siglo XVIII, porque la mayor parte de

sus miembros no buscan más que huir de la monotonía de su vida cotidiana, refugiándose en la investigación de lo pintoresco o lo insólito, en lugar de tratar de profundizar en una doctrina, siendo rarísimo que se reúnan todavía alrededor de ella. Mas frecuentemente en nuestra época descentrada, lo «fantástico», en el sentido más vago, bajo formas inferiores y, por lo menos, discutibles, sirve de centro de agrupamiento. Sobre todo, el problema se plantea en términos diferentes si la mística todavía existe, aunque sea unida a las más diversas doctrinas; el partido político tiene aires de Iglesia; la reflexión política y la filosófica suplantan a la teosofía, y el partido comunista se presta a tomar dicho relevo en razón de su apariencia mesiánica y mística.

Estas reflexiones generales imponen algunas conclusiones, útiles para un método de trabajo tanto como para una meditada reflexión. Algunos espíritus débiles no comprenden que se arrogue el derecho de hablar de esoterismo en un lenguaje que no sea el esotérico antiguo, fijado una vez para todas y voluntariamente cerrado o, sobre todo, que se permita, para enriquecer el discurso, hacer alusión a diversos métodos, más o menos nuevos, de la reflexión humana. A la inversa, otros espíritus creen posible reducir un mito, un símbolo, una reflexión teosófica, a elementos simples, bien recurriendo a la ayuda de las famosas «influencias» históricas o de una psicología rudimentaria, esto es, olvidar el hecho de que a fuerza de pelar una cebolla acaba por no haber nada en la mano. Se ha criticado mucho a los segundos, pero los primeros son, sin duda, los más peligrosos, puesto que con la acusación de intelectualismo, que ellos esgrimen casi constantemente, aparecen como los más parciales y los más recalcitrantes. Su subjetivismo homogeneizante los condena, por otra parte, a ignorar lo esencial de la propia «ciencia», que ellos creen representar, porque no se está «en» el esoterismo o «fuera» de él; su propia naturaleza nos condena a estar a la vez en uno y en otro punto, es decir, dentro y fuera, puesto que se nos presenta menos como una esencia sustantivable que como un conjunto de elementos en el seno de un juego contradictorio. Para que se abra sin exoterizarse, sin vaciarse de su

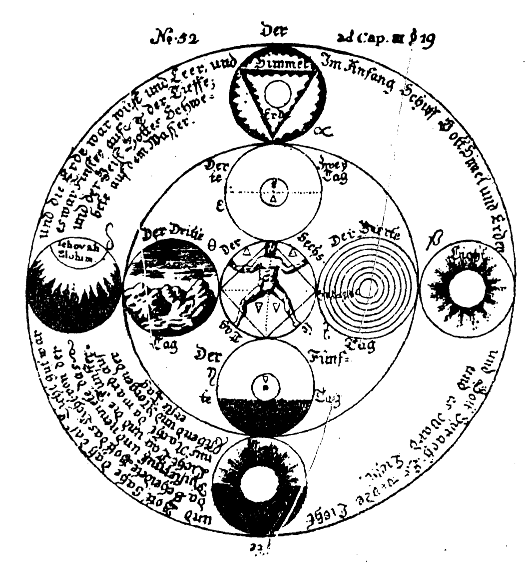
propio contenido, para que la dialéctica—no la solución de continuidad—del sujeto y del objeto se realice con plenitud, el esoterismo debe permanecer siendo lo que lo define, es decir, como separación e integración, *en* y *para* una conciencia que lo sobrepasa, una conciencia de conciencia, sin la cual corre el peligro de perecer por entropía homogeneizante o termina por estallar en una anárquica heterogeneización.

Se trata, en el fondo, de encontrar un lugar en el cual no se encierre y que no se le explique arbitrariamente por lo que lo rodea. Los textos poseen un valor propio, independiente de todos los análisis que se les puede—y debe—hacer. Es que la realidad espiritual, como la denominaba Henry Corbin en un curso en 1969, «no puede ser situada, es ella misma en su propio lugar; eso que llamamos historia no es un lugar específico, que se trataría de privilegiar», sino una dimensión horizontal que no toma todo su sentido más que cuando se ve cortada por una dimensión vertical, la de la meta-historia en sentido positivo. El esoterismo, tanto por su sentido de lo concreto como por su aspecto especulativo, se sitúa precisamente en el punto en que se realiza este encuentro. Bien entendido, este punto no es nunca plenamente alcanzado ni delimitado; un pensamiento, un texto, una doctrina, no hacen sino aproximarse más o menos. Pero entre la obra de un Mircea Eliade, las nociones de lo *imaginario* y la *imaginación creadora* desarrolladas por Henry Corbin a propósito del sufismo, lo mismo que los estudios de los regímenes de lo imaginario presentados por Gilbert Durand [29], nos proporcionan claves esenciales para la comprensión de esta introducción. Sería necesario leer o repasar los trabajos del célebre islamista antes de abordar toda reflexión sobre la hermenéutica espiritual. Falta espacio para hacer otra cosa que indicar cómo el mundo intermedio, el de las ideas-imágenes, de las figuras-arquetipo, de los cuerpos sutiles, de la «materia inmaterial», es un universo tan objetivo, tan real, tan «consis-

[29] G. Durand, *Les Structures,* ob. cit., y *L'Imagination symbolique,* París, P. U. F. Colec. «Initiation Philosophique», 1968.

tente y subsistente, como el universo inteligible y sensible»; se trata de un universo intermedio, *en donde lo espiritual toma cuerpo y el cuerpo se hace espíritu* [...]. Es un universo en donde la imaginación activa es el órgano; es el *lugar* en donde tienen lugar las visiones teofánicas, la escena en la que *desfilan* en su verdadera realidad los *acontecimientos* visionarios y las historias simbólicas [30]. En cuanto a los estudios de Gilbert Durand sobre los regímenes de la imagen, recortan las intuiciones lupascianas sobre el funcionamiento del pensamiento y toda la lógica del ser vivo; la polaridad diurna-nocturna, que él ha expuesto, si se aplica a los visionarios simbolistas de todos los tiempos permitirá comprender mejor las preferencias de los poetas y de los místicos para una determinada forma de símbolo, así como el predominio de determinados arquetipos. Servirá también para separar

[30] Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, París, Flammarion, 1958, pág. 6.



Tomado de la obra de Georg von Welling, *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*.—Francfort y Leipzig, 3.ª edic., 1784, pág. 91.

mejor, y evidentemente, sin querer agotarlo, el punto ideal y dinámico de todo pensamiento, así como de toda expresión esotérica, lugar intermedio entre lo diurno y lo nocturno, entre la diairética y la «mística», es decir, sin duda, lo que G. Durand y su centro de investigaciones de Chambéry sobre lo imaginario denominan «sintético nocturno».

Tales son las perspectivas que se abren al pensador deseoso de no encerrarse en un sector artificialmente recortado y con el ansia de tomar en serio a hombres cuya obra no puede tomar su pleno sentido más que dentro de un contexto pluridisciplinario. El *Homo Universalis* del Renacimiento, a la vez poeta y matemático, no procedía de otra forma.

Extracto del *Registro de los 2.400 nombres de ángeles, arcángeles, etc.* Manuscrito inédito, existente en la Biblioteca Municipal de Grenoble, fondo de Prunelle de Lière, que perteneció a los Elegidos-Cohen.

LAS PRINCIPALES TENDENCIAS DEL ESOTERISMO EN EL SIGLO XVIII

En las páginas precedentes se ha propuesto un método. Consideremos ahora la historia de una manera menos abstracta, pero sin olvidar que el método descrito sirve de base al desarrollo general que va a seguir. La definición sugerida más arriba nos ayudará a abordar el estudio de este siglo, mediante el examen de las nociones de Iglesia interior, mito y teosofía, iniciación, ciencia y analogía, y a continuación, el estudio de los paralelismos históricos y de los rasgos propios a este período permitirán analizar ciertos particulares aspectos del Iluminismo.

La Iglesia interior

Recordemos que el *Iluminismo* del siglo XVIII es sinónimo del *esoterismo* de esta época; la primera palabra era la corrientemente utilizada entonces [31]. De esta forma iremos descubriendo los concep-

[31] A. Faivre, *Kirchberger et l'Illuminisme du XVIIIe siècle*, La Haya, Nijhoff, 1966, págs. XIII y ss.

tos que han permitido la definición de todo esoterismo. En principio, y con pocas excepciones, este esoterismo es cristiano, pero no se encuentra ligado a ninguna Iglesia, incluso ni a las protestantes, que para muchos espíritus no habían sabido renovar el cristianismo, mientras que «el libre examen, este individualismo eliminado, por otra parte, del protestantismo oficial, se había refugiado, en primer lugar, en los pietistas y de allí pasó a los teósofos» [32]. El pastor Lavater y algunos protestantes alemanes se muestran sensibles a los ritos católicos en razón de su aspecto mágico y no por afecto a una jerarquía que no aprecian desde hace tiempo. Saint-Martin, en un célebre pasaje, hace alabanzas del cristianismo, al mismo tiempo que subraya las insuficiencias del catolicismo romano. El iluminado insiste placenteramente en la próxima destrucción de la Iglesia material, profetizando el reino que ha de venir, y se instituye en el portavoz de la Iglesia invisible. A ejemplo del pansofo Paracelso, los teósofos del siglo XVIII rechazan una enseñanza de la Iglesia que parece reducir al hombre al papel de un juguete en las manos del Creador, oponiéndole una doctrina según la cual el ser humano se asemeja a un planeta entre los astros. Al mismo tiempo rellenan el abismo que separaría a Dios del hombre-microcosmos, aunque no existe ningún dogma que pueda prohibirnos el acceso a las fuentes ocultas de la naturaleza. El investigador puede descubrirlas porque un soplo recorre la totalidad del universo, el espíritu reina sobre la naturaleza inanimada y al hombre le incumbe precisamente volver a encontrar la vía que conduce a este conocimiento.

En el siglo XVII, Pierre Poiret, influido a la vez por el quietismo y por la teosofía alemana, había experimentado la dificultad de una verdadera síntesis entre el misticismo latino y la teosofía germánica, entre el perfeccionamiento del individuo deseoso de encontrar a Dios en su propia alma y una tendencia—representada por Paracelso, Weiged y, sobre todo, Boehme—que trata de abarcar la totalidad del

[32] A. Viatte, ob. cit., tomo I, págs. 28 y ss.

cosmos [33]. Pero fue, sobre todo, en el siglo XVIII cuando la unión de estas dos tendencias pudo realizarse, porque los teósofos de entonces aceptan vivirlas contradictoriamente, como si no fuese posible que pasase la una sin la otra. Sin duda, es gracias a la influencia de Weigel o de Paracelso, que hablan de *Sicht der Natur,* pero también de una tendencia que permite el hallazgo de lo absoluto no en un más allá trascendental o lejos de nosotros, sino en el Yo, en una manifestación tangible de Dios. Esta concepción, momento decisivo de la filosofía moderna, fue preparada por una de las tendencias del misticismo medieval, que buscaba en lo más profundo del hombre una «chispa del alma» *(Seelenfunken),* según las enseñanzas del maestro Eckhart. El concepto del «Yo» en Fichte aparece como heredero de estas especulaciones.

El hombre no se une a Dios gracias a un templo, sino por su propio corazón: Rousseau no está lejos ni tampoco Abbadie, que influirá sobre el Filósofo Desconocido; para Saint-Martin, en efecto, el alma del hombre, de origen divino, ha quedado en un estado en el cual es incapaz de aproximarse de nuevo a Dios, representa el centro inferior donde Él reside, aunque la unión permanece de forma inmanente en la propia alma. Ésta era un poco la concepción de Malebranche, pero Saint-Martin pide una prueba de Dios fundada en la idea de las almas pensantes, es decir, sobre un sentimiento o la inteligencia de su parte. Dotado de autonomía, el espíritu puede comunicar directamente con la divinidad, que dentro de nosotros se manifiesta por una luz interior situada más allá del conocimiento racional o de la autoridad de una Iglesia. Respecto a las revelaciones individuales de la Luz, una enseñanza oficial, dada por otro, se mostraría inmediatamente empobrecida, como vacía de su sustancia. Somos capaces de comprender claramente, al leer a Saint-Martin, el porqué las almas de aquel siglo que se convertían no iban siempre directamente al catolicismo, sino que lo hacían pasando por la mística del esoterismo.

[33] Véase R. G. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe,* Munich, Fink, 1970.

Parece que los Elegidos-Cohen no admitían entre ellos más que a cristianos, dos de los cuales, Bacon de la Chevalerie y Duroy d'Hauterive, adjuraron del protestantismo para hacerse católicos, sin duda bajo esta influencia. Más adelante volveremos sobre el caso célebre de Zacarías Werner; mientras tanto es preciso mencionar a Friedrich von Stolberg; a románticos como Friedrich Schlegel, Adam Müller; gran número de los discípulos de Dutoit-Membrini. En 1791, Jacob Friedrich Heerbrandt explica, en un libro tendencioso, pero convincente, que catolicismo y magia poseen grandes puntos en común [34]. El atractivo romántico por el catolicismo se precisa con *La Chrétienté ou l'Europe*, 1799 *(La Cristiandad o Europa)*, de Novalis, y *Genoveva*, de Tieck (1800). Una atmósfera plenamente católica llena los sistemas de Zinnendorf, Johann August Starck y la francmasonería willermoziana. Jesuitas e iluminados hacen entonces «buenas migas» [35]. Roma atrae a los que sienten el gusto del ritual complejo, del carácter iniciático propio de las jerarquías sacerdotales; pero por encima de todo ello lo que buscan es el esoterismo y desean transformar el catolicismo en su intimidad para hacer de él una Iglesia invisible, empresa condenada al fracaso, a menos de tener la esperanza, como Joseph de Maistre, de que Roma se sitúe a la cabeza del poder, tanto material como espiritual, y en todo caso universal. La tendencia de los iluminados consistirá, sobre todo, en negarle cuerpo a la Iglesia en beneficio de su alma; esperan una segunda Reforma, más decisiva que la de Lutero, capaz de crear una comunión de hombres de deseo más allá de las Iglesias particulares. Lavater espera esta transformación, al lado de la cual la que hizo Lutero no fue más que «un juego de niños». Para Madame de Krüdener, el catolicismo es víctima de los sentidos, mientras que el protestantismo posee un espíritu muy estrecho, «pero aquellos que se inclinan hacia la Iglesia invisible para

[34] Jakob Friedrich Heerbrandt, *Proselytenmacherei durch Aberglauben*, Tubinga, 1971.

[35] Jean Blum, *J. A. Starck et la querelle du crypto-catholicisme en Allemagne*, París, Alcan, 1912, y A. Faivre, *Eckartshausen et la théosophie chrétienne*, París, Klincksieck, 1969.

buscar cristianos, los encontrarán, porque el Señor tiene hijos suyos por todas partes»[36]. Sobre todo, «ninguna de las confesiones existentes, tanto ortodoxas como heterodoxas, posee todavía los caracteres de esta Iglesia»[37]. Esta mujer no vivió únicamente de ensueños, sino que se la vio colaborar activamente en la primera versión del texto de la Santa Alianza, documento político-religioso muy teñido de esoterismo, que debería reformar Europa (véase más abajo).

Se trata de crear una comunidad de filadelfos, unidos en espíritu, en creencia y en verdad, programa del que el Iluminismo conocerá un simulacro de realización y al que el movimiento ecuménico actual debe, sin duda, una gran parte de su inspiración. Los francmasones místicos del siglo XVIII aparecen en ciertos aspectos como los primeros representantes del ecumenismo en sentido moderno. Willermoz enseña que su Orden está abierta a todos los cristianos, y en 1782 el convento de Wilhelmsbad no tiene otra ambición—por lo menos dentro del «clan místico»—que utilizar a la francmasonería para difundir el cristianismo por toda la tierra. Estos programas no deben sorprender, incluso en países protestantes, porque era de esperar que la Reforma produjera, como reacción, una oleada de esoterismo. La difusión de la doctrina de Boehme no sirve para consolidar una Iglesia ni para crear otra nueva, sino para transmitir un mensaje de cristianismo individual, en un período en que existe una tendencia al abandono de las formas dogmáticas. En la época en que Hermsterhuis ve la sociedad ideal en forma de una Grecia mítica transfigurada, el Iluminismo tiende hacia una fe capaz de iluminar al ser entero y pleno. Se trata, posiblemente, de la reacción de la imaginación y del sentimiento, durante largo tiempo privados de sus fuentes vivas; es necesario ver aquí, sobre todo, la manifestación de una autonomía del esoterismo, en tanto que significa interiorización, búsqueda de un templo espiritual, más que de una institución temporal. Por esto, el ecumenismo de nuestros teósofos no se confunde con las Iglesias,

[36] Carta de Madame de Krüdener a un pastor alemán (1811), citada por Francis Ley, *Mme. de Krüdener et son temps,* París, Plon, 1961, pág. 386.

[37] Agosto de 1816, en ídem, pág. 529.

éstas les sirven solamente de medio, porque para ellos no podría haber ecumenismo más que a nivel de una verdadera hermenéutica espiritual, de un *ta'wîl*[38], inaccesible de forma inmediata a la masa de los creyentes.

Mito y teosofía

Parece más sencillo, sin embargo, abordar el estudio de la teosofía de nuestros pensadores. La comprensión del mito ayudará al hallazgo de lo esencial de su actividad. Ciertamente, el mito difiere según los autores y las escuelas, pero se asemeja siempre mucho al que representa, por ejemplo, Martines de Pasqually *. Dios, la Unidad primordial, ha dotado de una voluntad propia a los seres que ha «emanado», libertad que tiene como consecuencia la caída de determinados espíritus, como Lucifer, deseando ejercer por sí mismo la potencia creadora; éste, unido a los espíritus que le habían seguido, fue entonces encerrado en la materia, creada a tal efecto; después Dios envió al hombre, andrógino dotado de cuerpo glorioso y de poderes extraordinarios de su emanación, para guardar a los ángeles rebeldes y laborar en su arrepentimiento. Pero Adán se dejó seducir por los ángeles prevaricadores y los imitó; como castigo fue precipitado en el estado en que se encuentra actualmente y arrastró a toda la naturaleza en su caída. Una tal exposición mítica nos sugiere en qué consiste la labor de búsqueda de los hombres de deseo.

Al hombre, habiendo sido creado superior a todos los ángeles, le

[38] Sobre este concepto, véanse los trabajos de Henry Corbin, consagrados al esoterismo Shî'ita, en especial el *En Islam Iranien*, París, Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1971.

* Transcribimos el nombre de este filósofo, tal como es generalmente conocido en su ortografía original, en lugar de la adaptación de M. Menéndez Pelayo, que lo tradujo como *Martínez Pascual (Historia de los Heterodoxos Españoles)*, ya que así es utilizado por todos los estudiosos del esoterismo *(N. del T.)*

es lícita la evocación por medio de la teúrgia de sus antiguos servidores. Esto no está alejado de la doctrina de San Pablo [39], que parece también enseñar que el hombre arrastró consigo a la totalidad de la naturaleza en su caída [40]. Paracelso y otros muchos han hablado de dos caídas: la materia grosera, que no existiría antes de la primera, se convierte en la «prisión» del hombre después de la segunda, la de Adán y Eva, lo que no impide que la naturaleza se presente como un gigantesco símbolo. Dutoit-Membrini suscribe también estas teorías, lo mismo que otros teósofos; para el boehmista William Law, el mundo fue creado por Dios con las tinieblas del mundo angélico, realizando un «matrimonio del cielo y del infierno».

Se trata, por tanto, de un mito completo, que puede actuar sobre diferentes regímenes de imagen, satisfacer los más diversos temperamentos, desde la pansofía, en sentido amplio, a la teosofía, en sentido estricto; desde la vía interior de los latinos, a la especulación cósmica de los alemanes. Prosigamos esta rápida presentación. Según Baader, la Biblia nos presenta este mundo «como el árbol del conocimiento del bien y del mal», porque el bien y el mal se encuentran en oposición continua, colocados uno por debajo del otro. El filósofo de Munich llama a esta región, que se ha convertido en la nuestra, una «región que se ha hecho mixta», según el *Fluch-Flucht*, o desaparición de la bendición divina, acusando a Spinoza de partir de un principio falso, a saber, que el hombre y la naturaleza son la *res integra et inalterata*. Por el contrario, para Baader—el más grande de los comentadores de Jacob Boehme y Saint-Martin en Alemania—, la naturaleza es «viuda», porque ella busca la liberación del hombre que ha faltado a su deber. Todo desorden humano produce en el orden físico un efecto más o menos funesto, más o menos alejado. El peso, incluso,

[39] «¿No sabéis que nosotros juzgaremos a los ángeles?» *(I Cor.*, VI, 3; *Judas* 6).

[40] *Romanos*, VIII, 19-22.

[41] Eugène Susuni, *La Philosophie de Franz von Baader*, París, Vrin, 1942, II, págs. 291, 293 y ss., 301. Franz von Baader, *Sämtliche Werke*, X, 259, 261, 281. Saint-Georges de Marsais, *Abrégé de la vraie religion chrétienne*, Berleburgo, 1740, págs. 11 y ss.

aparece como una manifestación permanente concreta de la corrupción bajo la cual cae la materia. En lo que respecta a las dos caídas, éstas derivan de una falta de amor y de humildad, de una tendencia al egoísmo y a la autonomía. Lucifer, queriendo «sobrepasar» la esfera a la cual estaba destinado, cae en el espiritualismo extremo; abusando despóticamente del primer universo, usurpa la potencia del Creador. El hombre quiso ponerse de parte de las criaturas, buscando la «bajeza» y cayendo, por debajo de su esfera, en el materialismo. William Law subraya que esta caída del hombre ha seguido un proceso gradual, que Adán no ha sido «precipitado» de un golpe. Según Saint-Georges de Marsais, Lucifer «se complacía en su belleza, en el tiempo de las pruebas de la libre elección que Dios había dado a los ángeles después de haberlos creado, y quiso subsistir por sí mismo en esta belleza y este poder». Su caída fue la consecuencia y por ella se formó el caos de este mundo, en el cual Dios encerró a Lucifer antes de crear «la maravillosa habitación del hombre».

Jacob Boehme había asegurado que Adán cayó a causa de haberse perdido en el mundo de los sentidos. Por haber sido infiel a su prometida, la casta Sofía, cesó de ser andrógino y fue abandonado a la materia. Saint-Martin ha escrito repetidas veces que la caída del hombre proviene no de su orgullo, sino de la atracción de los sentidos. Él cayó a causa de la debilidad o de la ligereza con la cual se había dejado seducir por los encantos del mundo, sobre el cual estaba destinado a reinar y que debía dirigir. Él contempla las maravillas con una satisfacción que se adelanta al respeto debido a los esplendores divinos dignos de él, y el orgullo no se insinúa más que después. De esta forma, la caída del ángel rebelde sería en dirección «hacia lo alto», mientras que la de Adán se dirigiría al abismo. El primero habría querido disfrutar un bien que no le correspondía, y el segundo se abandonaría a un funesto encanto. De esta forma, la caída de los espíritus fue mucho más dura que la del hombre, porque éste se dejó sólo seducir y su conocimiento no se había desarrollado todavía hasta el grado en que estaba el de los ángeles; si hubiera dejado desarro-

llarse en su interior sus propias facultades, habría alcanzado una madurez más perfecta que la suya. Después de la caída, la influencia astral nos determina y ya no somos libres para poder elevarnos por encima de ella y volver a encontrar de esta forma nuestro lugar cerca de la Sofía, la divina Sabiduría.

En efecto, la teoría boehmista de la Sabiduría divina encuentra un amplio eco entre los teósofos del siglo. La interpretación esotérica de los textos de los sabios tiene un origen muy oscuro [42]. No es caso de trazar aquí la historia anterior a Boehme, pero recordaremos lo esencial; para Jacob Boehme, la Sabiduría es una Virgen eterna, símbolo de Dios, reflejo del Ternario, imagen en la cual o por la cual el Señor se expresa, revelando la infinita riqueza de la virtualidad. En el espejo de la Sabiduría, la voluntad divina traza el plan, la figura de su acción creadora. Ella «imagina» en este espejo una acción que representa el acto mágico por excelencia; de esta forma se cumple el misterio de expresar, de traducir en imágenes finitas el pensamiento infinito de Dios. El espíritu puede entonces encarnarse en espíritus limitados, y esta imaginación divina traduce el Verbo de manera sensible; «ella hace surgir en el espejo pasivo y liso de la Sabiduría un mundo nuevo, un mundo de sonidos y colores, de formas y de imágenes» [43]. Aunque no es posible la identificación entre la Sofía y una de las personas de la Trinidad, parece indisolublemente ligada al Espíritu, al Hijo y, naturalmente, a María. Boehme ha dado lugar, en la Inglaterra del siglo XVII, a un fenómeno importante: Jane Lead y Pordage, que tradujeron y difundieron las teorías del zapatero de Goerlitz. Jane Lead, con una copiosa literatura, escrita en voluminosos *Diarios,* llenos de profecías, de relatos maravillosos, de manifestaciones sofiánicas, pretendía haber tenido el privilegio de ser visitada en varias ocasiones por la Sofía, experiencia de la que nos da descripciones muy detalladas. El Iluminismo del siglo XVIII lleva en sí las teorías «sofiológicas» y asegura su transmisión entre los

[42] Véase A. Faivre, *Kirchberger,* ob. cit., pág. 160 y notas 5 y 6.

[43] A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme,* París, Vrin, 1929 (reed. de 1971), pág. 347.

pensadores europeos de la historia contemporánea (véase Soloviev, P. Florensky, S. Boulgakov, A. Frank-Duquesne, H. Corbin). Cuando Saint-Martin descubre a Boehme, en 1788, encuentra en él no solamente una explicación y ampliación de las doctrinas de Martines de Pasqually, sino también la clave de toda la filosofía; en la introducción al *Ministerio del Hombre Espíritu (Ministère de l'Homme Esprit,* 1802) resume con notable claridad los fundamentos de la tradición sofiológica occidental. Finalmente, la tradición sofiánica contribuye a aproximar considerablemente a los teósofos de Occidente y a los cristianos ortodoxos, proceso que simboliza de forma notable la amistad entre Lopouchine y Eckartshausen. Ciertamente, los cristianos que se dedican a la alquimia espiritual no han dejado nunca de buscar la Sofía; pero si la ortodoxia se interesa por ella, hasta el punto de construir iglesias que llevan su nombre, Roma ha olvidado de tal forma la sofiología, que ésta, no encontrando lugar en la teología oficial, ha sido practicada en Occidente, sobre todo por los representantes del esoterismo, o bien, lo que significa en ocasiones lo mismo, por los espirituales luteranos. Además de Jacob Boehme, citaremos a V. Weigel, G. Arnold, G. Gichtel, en el siglo XVII, y sobre todo a F. C. Oetinger, en el siglo XVIII.

Para la mayoría de los teósofos cristianos—reconozcan o no la Sofía—, la Redención, la venida del Reparador, representa el gran socorro, que permite a la humanidad salvarse. Este acontecimiento único tiene un marco no sólo humano, sino universal, y la fuerza que le da la teosofía consiste precisamente en conferir a un hecho histórico una significación cósmica, hacer pasar de forma insensible de una doctrina de salvación a una cosmogonía. Dutoit-Membrini ve por doquier dentro de la creación a la cruz como el doble símbolo de la muerte y del retorno a los orígenes, visión del devenir que prefigura la noción nietzscheana de salvación cósmica. La aritmosofía, inseparable de las especulaciones místicas de esta naturaleza, ocupará siempre un puesto de honor dentro del pensamiento esotérico. Consiste en la ciencia de los números, pero mientras que la aritmética los define como conjuntos de unidades, ella prefiere considerarlos como

etapas del progreso de la unidad y se ocupa menos de las cifras que de los números. Éstos aparecen como los instrumentos perfectos del conocimiento, los intermediarios entre lo sensible y lo suprasensible, los envoltorios invisibles o los soportes de mediaciones para conocer las relaciones de los objetos con el Todo. Los números aparecen como sustancias y también sustanciales entre ellos, pasar de uno a otro equivale a formar nuevas relaciones partiendo de la unidad. Estando todo cuanto existe relacionado entre sí, no existe solución de continuidad entre el hombre-microcosmos y el Gran Libro de la Naturaleza. Según Platón, los números representan el más alto grado de conocimiento. Así, en el *Timeo* y en las obras de Nicomaco de Gerasa, de Jamblico, existe una diferenciación entre el número-idea y el número científico. Después de la disgregación del Imperio romano de Occidente y la conquista de Egipto por los árabes, el esoterismo geométrico se transmite por los trazados de los arquitectos, los pentáculos mágicos, y conoció un gran desarrollo en el simbolismo romano, inspirando a los cabalistas cristianos del Renacimiento, antes de encontrar a los teóricos del siglo XVIII: Martines de Pasqually, Saint-Martin, Eckartshausen, etc. Las logias místicas, particularmente los Elegidos-Cohen y los Rosa-Cruces de Oro, se ocupan activamente de la ciencia de los números; el barón de Gleichen e incluso un soñador como Senancour, la popularizan; las damas hacen de ella un juego de salón [44], y las variaciones sobre el Ternario son familiares a todos los románticos, incluso a Chateaubriand, Bonald, Augusto Comte, Víctor Hugo, La Mennais y Leroux.

La iniciación

En el secreto de las logias místicas, las iniciaciones del siglo XVIII se parecen a todas las de las religiones y sociedades esotéricas, pero se fundan en los mitos que hemos resumido más arriba a grandes rasgos.

[44] Véase A. Faivre, *Eckartshausen*, ob. cit., págs. 436 y ss.

Se trata de reintegrarse en el estado que ha precedido a la caída del hombre, gracias a la perfección interior, la alquimia o la teúrgia. La mediación humana se limita, por tanto, a una iniciación, lo que supone la ayuda directa de Dios o de los ángeles, pero también un esfuerzo constante, que se ve recompensado por la Iluminación. Desdeñosos de las Iglesias, muchos se confían a las iniciaciones y se adhieren a la francmasonería, que mezcla, desde sus comienzos en el continente, una tendencia mística con un espíritu humanitario, igualitario, racional, que es la nota característica de este notable siglo. El Gran Arquitecto del Universo se presenta en las logias unas veces como el Dios de los filósofos y de los sabios; otras, como el Dios de Abraham, de Jacob y de Jesús; pero veremos cómo el «clan místico» tiende a hacerlo suyo. Paralelamente a los Elegidos-Cohen franceses, las sociedades secretas de lengua alemana (Rosa-Cruz de Oro, Hermanos Iniciados de Asia, etc.) cultivan la mayor parte de las tradiciones herméticas e imprimen a la francmasonería un carácter netamente esotérico, que gana con gran rapidez la Europa central y Rusia, preparando el camino al martinismo papusiano de fines de la centuria siguiente. La literatura masónica, o mejor, la de las sociedades secretas, conoce entonces un verdadero éxito, en especial dentro de la novela (véase más abajo). Estas sociedades se esfuerzan por despertar un ideal de caracteres netamente medievales en el interior del protestantismo. Para glorificación de la caballería medieval católica, los rituales y las leyendas francmasónicas engendran los principales héroes de la literatura romántica. Fue en sus talleres, sin duda alguna, donde nació la idea del catolicismo original, puesta en marcha por Novalis, Achim von Arnim y Zacarías Werner. La mitología de los relatos tradicionales, donde los caballeros se ven sometidos a notables pruebas antes de encontrar el Santo Graal o alguna piedra filosofal, se va a ver reactualizada en esta época por los peregrinos de la tradición. Para la mayoría de ellos la gran empresa consiste en la Regeneración, casi siempre concebida en un sentido cristiano. Son tres grandes símbolos los que subsisten en gran parte de sus representaciones: el Templo de Salomón, que se trata de reconstruir simbólicamente; la

Orden del Temple, que se desea también reconstruir, al menos parcialmente, y el Santo Graal, del que la alquimia es el emblema espiritual. El cuadro de la sociedad iniciática posee un fondo de utilidad y también lo esencial de ella no reside en la magia, aunque sea teúrgica; el caballero se pone, ante todo, en camino para la conquista de la Jerusalén celeste—la del *Apocalipsis* y la de Swedenborg—y sabe que cada uno de los actos de su vida posee una extremada importancia dentro de los planos personal y cosmológico, que cada uno de los símbolos y cada uno de los útiles masónicos sirven para el diálogo del hombre con la materia.

Se concibe que el catolicismo medieval ejerza cierto atractivo para él. Efectivamente, se concibe al hombre como un eslabón entre el reino del espíritu puro y el mundo terrestre, lo que implica una jerarquía espiritual, política, social, y la idea de que el cristianismo no deberá considerarse como problema del sujeto aislado, del individuo privado. Al alterar este orden de valores, la Reforma habría establecido una relación directa entre el individuo y el Eterno, aunque el hombre se sienta con frecuencia solo, reducido a sí mismo, inclinado a la necesidad de una compensación que las sociedades secretas, portadoras de nuevas jerarquías, parecen estar en medida de poder satisfacer. Su enseñanza, por otra parte, va más lejos que la de la Iglesia medieval, puesto que propaga una doctrina de inmanencia, según la cual el hombre, microcosmos, encierra en sí el universo entero, y es posible llegar al conocimiento de este universo para aquel que se conoce a sí mismo.

Ciencia y analogía

El caballero, hemos dicho, sabe que cada símbolo, cada útil, sirve para el diálogo entre el hombre y la materia, y puesto que, por otra parte, el hombre encierra en sí el universo, la ley de analogía desempeñará su pleno papel. Se deriva un interés extremo por la naturaleza

y sus manifestaciones. El hombre y el mundo aparecen como los símbolos de Dios. Este sistema de relaciones coherentes se resume muy bien en el título de una obra de Saint-Martin: *Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers,* 1781 (Cuadro natural de las relaciones que existen entre el Hombre, Dios y el Universo). El hombre, por tanto, se encuentra ligado a las cosas, a la naturaleza; pero es preciso explicar ésta por el hombre, y no el hombre por las cosas. Escuchemos a Pierre Jacques de Vismes, cuyas teorías sobre la música parecen características de los razonamientos del iluminismo. La música es una institución divina, y efectivamente: *a)* todo cuanto existe en la tierra posee, esencialmente, su principio y origen en los cielos; *b)* la música, por el poder que posee de penetrar en el alma, sirve de vehículo al lenguaje de los ángeles, cuya belleza, dulzor y elegancia tienen como base y principio el amor más perfecto. La primera lengua en uso entre los hombres tenía, por tanto, necesariamente grandes relaciones con la de los ángeles, puesto que esta lengua fluía del cielo. Igualmente, la más bella música, teniendo como objeto el culto de Dios, va perdiendo capacidad estética, hasta llegar a la de aquellos países en los cuales los habitantes no poseen idea de la divinidad. Por último, éste es el motivo de que Judea haya sido el centro de la mejor música, como hoy día lo es Italia [45]. De Vismes conocía, sin duda, las experiencias de su tiempo sobre la música coloreada, que ilustran tan plenamente la teoría de las correspondencias, y que el P. Castel, y después Eckartshausen, habían puesto bajo la forma de «pianos coloreados». En esta época, antes que Baudelaire o Rimbaud se refirieran a las analogías entre los cinco sentidos, Goethe, Herder, Swedenborg, E. T. A., Hoffmann y otros autores menos conocidos, como Mauricio de Piis, la testimoniaban [46].

La idea de analogía no es nueva, pero se expresa en el siglo XVIII con tanta mayor insistencia cuanto que las ciencias van adquiriendo amplitud y se hacen inseparables de los problemas morales, filosóficos

[45] Anne-Pierre-Jacques de Vismes, *Pasilogie ou de la musique considérée comme une langue universelle,* París, 1806, págs. 12, 22, 89.

[46] Véase A. Faivre, *Eckartshausen,* ob. cit., págs. 544 y ss.

o religiosos. Se trata entonces de captar los conocimientos nuevos para integrarlos a las enseñanzas de la tradición, máxime cuando en esta época no se disocian las reflexiones relativas a la naturaleza y el universo, de experiencias concretas y de estudios precisos. Así, en Goethe no es posible separar al escritor del sabio, e igualmente los representantes del esoterismo se esfuerzan en no perder el contacto con la realidad y de integrar las ciencias y la teosofía. Labor urgente, antes de la época de las luces y del «Aufklärung» se hablaba de la naturaleza y de la gracia, sin oponerlas necesariamente; pero se las diferencia mucho más radicalmente desde comienzos de 1750, separando un universo penetrado por la divinidad, cobertura o vestido del Creador, y, por otra parte, un universo sometido a leyes mecánicas o ciegas. Raros son los iluminados que se contentan con pensar o escribir. La mayor parte de ellos observan la naturaleza y se ocupan de trabajos científicos. El *Traité de Gypse,* 1771 (Tratado de la piedra), de Kirchberger, hace progresar la agricultura en Suiza, y Eckartshausen publica tratados sobre el ácido fosfórico, la agricultura, la química de los metales, etc. Novalis es ingeniero químico, Jung-Stilling se hace célebre como oculista. Esta nota es de validez para la Alemania romántica y también para Francia, aunque aquí el número de los teósofos sea menor. Saint-Martin no deja en ningún momento de interesarse por las ciencias de la naturaleza. Su tratado *L'Esprit des Choses,* 1801 (El espíritu de las cosas), lo sitúa entre los observadores geniales, de talla idéntica, sin duda alguna, a Buffon. Otros personajes han sido, sin embargo, objeto de sarcasmo por los historiadores y de exagerada alabanza por parte de los adeptos; así, un Cagliostro o un Saint-Germain deben ser examinados con atención por los sociólogos e historiadores, en parte por las investigaciones a las que se dedican y por la imagen mental colectiva que de ellos existe. El primero era muy aficionado a las ciencias naturales y conocía las plantas medicinales y la anatomía humana. Ocultista y curandero, el conde de Saint-Germain, denominado por algunos el «inmortal», se dedicó a experiencias de tintes de colores para la seda y murió en 1784 en el palacio de Carlos de Hesse... Por la atención con que

estudiaban la naturaleza, sus analogías, las virtudes insospechadas de la química, tales hombres parecen, *mutatis mutandis,* un nuevo Paracelso; un resto de sus actividades ha llegado hasta nosotros deformado por la imaginería popular, por el iluminismo de los salones elegantes y de las callejas. Los médicos «románticos» ilustran mejor esta tendencia, a la vez esotérica y científica, de una concepción unitaria del cosmos. Iremos viendo a muchos pensadores, por lo general más completos que el célebre F. A. Mesmer, cuya doctrina no deja, por otra parte, de ser interesante, puesto que participa también de esta tentativa de abarcar en un todo las leyes de la naturaleza por métodos mejores que el materialismo mutilante. Nos interesa también por su irradiación y por el hecho de que se expresa a través de una sociedad de tipo masónico (véase más abajo).

El estudio de la naturaleza permite al hombre realizar una perfecta unión mística en esta tierra. La naturaleza, siendo en su estructura teológica, es una revelación gradual de Dios, y la ciencia adquiere de un golpe una significación religiosa, haciéndose posible la salvación gracias al conocimiento que el hombre posee de este mundo. Ya no se está lejos de creer que se pueden volver a encontrar los poderes perdidos del hombre, los que poseía antes de la caída, sobre todo si se toman al pie de la letra las promesas de Jesucristo. De la misma forma, para Schelling toda especulación filosófica consiste en recordar un estado en el que nosotros no éramos más que uno con la naturaleza. Aquí se le atribuye al hombre un papel activo, positivo. Herder une a la concepción de *organismo cósmico* de Hamann, Jacobi, Hemsterhuis—totalmente desprovisto del dinamismo vital que hay en Hamann—una *fuerza dinámica,* transformando el carácter excesivamente inmóvil de su filosofía. Cierto, es preciso no asimilar a Herder con los iluminados, aunque muchos de los pasajes de sus obras recuerden la teosofía más pura; pero, sobre todo, Herder utiliza el concepto de Spinoza de sustancia en provecho de un concepto leibniziano de energía, y sobrepasa de esta forma el dualismo de las «luces», por la proclamación de un monismo vitalista. De manera semejante, Swedenborg reemplaza la idea de inercia por la de movimiento, que

constituye la sustancia activa del mundo; Saint-Martin no ve solamente en el cuerpo humano un castigo del pecado original o una protección contra los peligros de los espíritus, sino una participación en la vida cósmica.

De esta forma se explican, entre otras concepciones paracientíficas, las experiencias de palingenesia. Las obras del teórico ginebrino Charles Bonnet encuentran por todas partes una acogida favorable. La palingenesia, concebida no sólo de forma mística—regeneración por el bautismo, descenso del Espíritu Santo, resurrección de la carne, etcétera—, sino igualmente física, se convierte en un tema predilecto. A partir de 1715, el abate de Vallemont había querido demostrar que una planta quemada y reducida a cenizas podía aparecer de nuevo en un frasco de cristal bajo forma de espectro luminoso. Se trata de un proceso que permite hacer revivir un cuerpo de naturaleza diferente y que conserva de las propiedades del cuerpo solamente su forma exterior. En el siglo precedente, el P. Kircher había efectuado experiencias similares con una rosa, y Oetinger y Schelling se interesaron en este tema [47].

Semejantes preocupaciones se acompañan de una negación, más o menos implícita, de la trascendencia en cuanto se trate de una solución de continuidad. Schelling escribe que la materia es espíritu dormido y todos los teósofos lo comprenden, porque ellos saben que el mineral, por ejemplo, no es más que vida reprimida o más bien potencializada, porque para ellos no hay dualismo, sino un progreso perfecto de un plano al otro. Aquí todavía se impone el versículo de la *Tabla de Esmeralda,* citada al principio de este estudio: «Y su fuerza [de Dios, de la Unidad] es íntegra si se convierte en materia.» De Vismes, ya citado, escribe: «No existe sustancia espiritual que no posea una base o punto de apoyo sobre una sustancia natural, por la razón de que lo espiritual tiende siempre a revestirse, y efectivamente se reviste, de naturaleza» [48]. Esta idea, plenamente boehmista, repre-

[47] Véase ídem, págs. 150 y s., 498 y s.

[48] A. P. J. De Vismes, *Essai sur la vie, ou l'homme posthume,* Rouen, Baudry, 1805, pág. 4.

senta uno de los temas esenciales del pensamiento de F. C. Oetinger y de Baader, para quienes todo, en el más allá, debe tener una figura (véase más abajo). Boehme está plenamente persuadido de la excelencia de la vida orgánica, y por ello no osa nunca reducir a los ángeles a la penosa situación de desencarnados, porque el alma, el espíritu, el cuerpo, forman una unidad de interacción, de interdependencia; finitud, determinación, no constituyen imperfecciones. ¿Cómo los teósofos del siglo XVIII no han compartido estas concepciones teniendo en cuenta la importancia que le dan a la idea de *Mittler* de *mediador,* gracias al que desaparece toda idea de ruptura en el seno del universo y por todos los planos de la creación? En esto están muy cerca de los hesiocastas espirituales—el Seudo-Macario, Gregorio Palamas, etc.—y se oponen al helenismo en este sentido, en el que ellos se esfuerzan por rehabilitar la materia, por afirmar la inmanencia de Dios en la historia y en el hombre. Su manifestación no se hace *a través,* sino *en* las criaturas. Este personalismo existencial niega la autonomía del intelecto humano en relación con la materia, afirma la posible deificación aquí abajo y permite situar en su verdadera perspectiva los ataques de los iluminados contra la filosofía de las luces, es decir, contra el secularismo de los tiempos modernos, nacido del espiritualismo intelectualista. Es preciso insistir sobre el teoandrismo, común a la mayor parte de los teósofos, es decir, sobre su afirmación de una conjunción de naturalezas divina y humana. Tal parece, desde luego, ser uno de los puntos esenciales de toda teosofía.

El hecho de que existan relaciones y analogías entre las cosas y nuestras ideas no ha sido sospechado sólo por los esoteristas. K. T. M. von Dalberg, en sus *Consideraciones sobre el Universo (Considérations sur l'Univers,* 1777), hace más que sugerirlo. Para Shaftesbury, el mundo interior se presenta como una analogía del cosmos, y Montesquieu subraya la complejidad y la importancia de las «relaciones», de las que depende la vida social. Se encuentran concepciones análogas en las teorías de Diderot sobre lo bello; en las de Rousseau, señalando la infinidad de «relaciones» entre la naturaleza, y en Hemsterhuis, que escribe: «La totalidad de lo visible

o sensible se encuentra actualmente en un estado forzado, puesto que tiende eternamente a la unión y permanece constantemente compuesto por individuos aislados» [49].

Gnosis y neoplatonismo

Esta teosofía no aparece, por tanto, como una creación espontánea, sino que va tomando cuerpo y sentido en relación a corrientes que la preceden y la acompañan.

En primer lugar, una aproximación con las teorías gnósticas se nos impone. El cristianismo oficial, que concibe a la vez un Ser Supremo trascendente y un mundo inferior corrompido y corruptor, resuelve este dualismo por la encarnación del Redentor. Lo que lo diferencia del gnosticismo consiste en que los gnósticos—lo mismo que los iluminados—imaginan, de arriba abajo, una escala de seres, los *eones* (del griego *aión);* pero mientras que la mayor parte de las gnosis difundidas en los primeros siglos del cristianismo ven al hombre como la obra de los espíritus, como un ser hecho a semejanza del Dios supremo, y subordinado a los espíritus por su propio origen, los iluminados estiman al hombre superior a los propios *eones,* a los cuales él dominaba antaño. Así se explica, en parte, la distancia que media entre Saint-Martin y la teúrgia o la extrema prudencia con que un Kirchberger, un Eckartshausen, hablan del valor y de la utilidad—no de la eficacia—de una magia evocatoria, que arriesga a poner al adepto en contacto con entidades de carácter negativo o inútiles, al ser inferiores a él. Estas miríadas de entidades procedentes de la emanación divina, lanzadas en el universo visible e invisible para llenar el abismo que separa a Dios del mundo, llamadas *eones* por los gnósticos, poseen posiblemente una estructura muy semejante a la de los *sephirots* de la cábala, esquema que reproduce

[49] Hemsterhuis, *Lettre sur le désir,* París, 1770, pág. 42.

en ciertos aspectos las *ideas* platónicas que se encuentran en Dutoit-Membrini con los *Elohims.* Jacob Boehme, Martines de Pascually, se sirven de términos como *virtudes* o *potencias.* El hombre aparece como uno de estos *verbos* o una de estas *virtudes;* las generaciones sucesivas tienden a reproducir el arquetipo del Adán ideal, es decir, la *ennoia* de los gnósticos, el *Adán Kadmon* de la cábala, el Adán teosófico de Saint-Martin. Éste—como la mayoría de los iluminados—no cae en el panteísmo de ciertas tradiciones gnósticas. Si con frecuencia emplea el término *emanación* por *creación,* no mezcla nunca al Creador con las criaturas, sino que somete todo su sistema a la creencia en Jesús, soberano reparador. Lo esencial podría ser: la idea de un demiurgo «creador» del mundo, teoría de Menandro (siglo I), de Saturnino (siglo II) y de Marción (nacido hacia el año 85), deja el sitio a un ángel caído, que Dios castiga creando el mundo para encerrarlo, habiendo sido creado el hombre, a su vez, para servirle de carcelero. Este iluminismo no es, por tanto, una dualidad (véase más arriba).

Según H. Ch. Puech, la gnosis supone siempre una actitud dualista, «al menos primitivamente» [50]. Si el dualismo expresa una ruptura, nuestros teósofos sienten bien esta ruptura en el plano existencial (por ejemplo, los protestantes, incluso teósofos, tienen tendencia a distinguir más fácilmente que los católicos entre elegidos y réprobos); pero su pensamiento, en este sentido, tomaría solamente una concepción monista, que ha existido entre ciertos gnósticos, como Basílides y Valentín, en el siglo II. No se trata del monismo de Spinoza, que no reconoce en el individuo o en la cosa ninguna existencia propia y deja que la personalidad se disuelva para fundirse en un gran Todo. Nos encontramos, por tanto, lejos del aspecto panteísta de la religiosidad alemana. Boehme había ya explicado que en Dios, y lo mismo en los ángeles, el principio de las tinieblas está permanentemente cubierto de luz. Y mucho después Baader, alimentado por la filosofía de Saint-Martin, subraya que la materia no procede de un principio malo

[50] H. Ch. Puech, *Où en est le problème du gnosticisme?,* en «Revue de l'Université de Bruxelles», 1934, núms. 2 y 3.

o negativo, existente por sí mismo, y dotado del mismo valor ontológico que el principio positivo, es decir, que Baader queda muy alejado del maniqueísmo vulgar, porque considera simplemente que existe un divorcio entre el hombre desposeído y la naturaleza. Swedenborg tampoco identifica la materia y el mal, e incluso un filósofo como Hemsterhuis, que afirma la eternidad de la materia, piensa que la existencia de esta materia no participa de su esencia, si bien no existe por ella misma, sino por algo diferente. Saint-Martin llega casi a negarla, puesto que para él todo es símbolo: «La materia es sólo una representación y una imagen de lo que es ella propiamente.» Él considera la naturaleza, a la vez, como la vida de la materia y el espejo del hombre, puesto que éste es como un espejo de Dios. Swedenborg se expresa de manera semejante: «El mundo visible, en su conjunto, no es más que la representación del mundo espiritual.» Baader distingue así la naturaleza de lo material: la naturaleza, como elemento inmaterial, es aquello que el mundo podría ser, y lo material es aquello que ha llegado a ser el mundo. De esta forma, aquellos que quieren demostrar a Dios observando el universo—explica Saint-Martin—utilizan un método equivocado, puesto que el universo se encuentra en servidumbre y un esclavo no puede ser llamado como testigo. Este mundo sensible es únicamente la envoltura de la esencia, el intermediario necesario a esta esencia para manifestarse.

Las doctrinas de los neoplatónicos nos ofrecen también grandes y llamativas analogías con este iluminismo. Ciertamente, se encuentra en Platón un dualismo metafísico [51], que es recogido por la filosofía de Saint-Martin, en unión a la idea del alma caída, precipitada del mundo trascendente en el cuerpo y conservando aquí abajo la nostalgia de los esplendores que podría contemplar en su origen. Por otra parte, Saint-Simon opone este mundo al otro, de tal forma que este mundo no representa más que la copia y aquél es el original; visto desde el más allá, el universo no es más que apariencia, imagen de

[51] Véase Pétrement, ob. cit. La totalidad de la obra.

lo que no es. Estos teósofos se inspiran en los sucesores de Plotino más que en el propio Plotino, y de la misma forma que en Jamblico, Proclo y otros, el neoplatonismo mezcla a la metafísica técnicas de iluminación, astrología y teúrgia. Todos se dedican a subrayar la armonía del universo, la teoría de las relaciones, la idea de un «órgano del alma» *(Seelenorgan)*, de un conocimiento fundado en su punto de partida en el hombre, no fuera de él. Se encuentra, incluso en Hemsterhuis, la afirmación de que hay en la naturaleza y en el hombre una capacidad de perfeccionamiento que lo lleva a la edad de oro, lo que no está muy lejos del *sentido moral* de Shaftesbury, del *sentido interior* de Hutcheson, de la *simpatía* de Burke. Si bien es verdad que Hemsterhuis propone al hombre elevarse por encima del mundo terrestre hasta el reino del ideal, porque el órgano del alma posee la facultad de desarrollarse, este filósofo está más cerca de los neoplatónicos que de los iluminados de su época, todos ellos impregnados de mística cristiana. No se sabe si Saint-Martin ha leído a Hemsterhuis, pero sí ha sufrido profundamente la influencia, bastante neoplatónica, de Abbadie, y también la de Burlamaqui. Abbadie, para quien «el cuerpo cae, pero el espíritu se eleva», aconseja buscar al hombre en el hombre. Esta tendencia no parece nueva: en la Edad Media se orientaban los estudios más hacia la investigación de los hechos objetivos; pero con Herbert, Patrizzi, Telesio, se emprende la investigación de los conocimientos y de las normas partiendo del propio individuo. Lo que en Herbert es el *instinctus naturalis,* Abbadie lo denomina el *sentimiento,* en oposición a la fe [52]. Esto corresponde al *deseo* en la doctrina de Saint-Martin. Para Burlamaqui también la prueba de la libertad no reside en el entendimiento, sino en el sentimiento interior [53]. Se comprende que para Swedenborg la caída sea menos rebeldía, menos acto voluntario positivo, que lento desprendimiento

[52] Abbadie, *L'Art de se connaître soi-même,* Rotterdam, 1962, págs. 9 y 143.

[53] Burlamaqui, *Principes du droit naturel et politique,* Ginebra, 1748: «De la propia naturaleza del hombre, de su constitución, de su estado, es de donde hay que deducir los principios.»

del alma falta de deseo, alejamiento progresivo de la divinidad, siendo en esto en lo que Swedenborg se parece singularmente al neoplatonismo [54].

Ciencia y mística

El neoplatonismo afirmaba ya las ideas que serán comunes en la mayoría de los «físicos románticos», y de la misma forma, según Paracelso, Nicolás de Cusa, Cornelio Agrippa, Giordano Bruno e incluso Kepler, el universo semeja un ser vivo provisto de almas, principio esencial que reúne a todos los seres particulares—emanaciones del Todo—; una relación de simpatía universal rige todas las manifestaciones de la vida, y de ahí la creencia en la magia, inseparable a la vez del conocimiento de la realidad y de una pura contemplación interior, de una experiencia vivida [55]. Se debe, sin duda, a un hombre como Paracelso haber hecho coincidir la mística cristiana con la tradición neoplatónica, preparando a la vez la primera Rosa-Cruz y el iluminismo del siglo XVIII.

El humanismo de los teósofos del Renacimiento se extiende a todo el universo, puesto que ellos buscan una fórmula capaz de rendir cuenta del ritmo del Todo, como de cada una de sus partes [56]. Este neoplatonismo, ¿no es el antecesor de la idea de la gravitación universal? Los discípulos de Newton no han olvidado la doctrina platónica de la analogía entre el cosmos material y el Espíritu. Así, Jorge Cheyne, en su obra *Principios filosóficos de religión natural y revelada* (1705), y Eduardo Young ven los «astros» mantenidos a distancia

[54] Véase Paul Arnold, *Swedenborgisme et Hermétisme,* en «La Tour Saint-Jacques», 2.° trimestre de 1960, París, Roudil, pág. 72.

[55] Véase Albert Béguin, *L'Ame romantique et le Rêve,* París, Corti (reed.), 1963, pág. 50.

[56] Véase la exposición hecha por Karl Joël *(Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik,* Jena, 1906) y Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* 1927, págs. 158 y ss.

del centro por una profunda veneración, al mismo tiempo que «mediante una dulce atracción, no menos fuertemente atraídos». Para Cheyne, «el mundo no está compuesto más que de sustancias espirituales condenadas al máximo». Más tarde, el jesuita R. J. Boscovitch *(Philosophiae naturalis theoria,* 1789), y después de él, Priestley, *Recherches sur la nature de la matière de l'esprit,* 1777 *(Investigaciones sobre la naturaleza de la materia del espíritu)*, reducen los corpúsculos de materia a puntos sin extensión, «simples centros de donde emanan la atracción y la repulsión»[57]. Resultaría muy difícil aislar la ideología del esoterismo de las grandes corrientes científicas, pero la realidad aparece siempre más compleja de lo que parece a primera vista; en el siglo XVIII, los teósofos tienen tendencia a hacer silencio respecto a Newton. Una reacción contra su ley de gravitación parece dibujarse en Francia (Pernety no la cita, sin embargo), para expresarse explícitamente en Baader y el joven Schelling[58]. ¿Pero la gravitación cómo se expresa, como una «tendencia hacia» o como una «atracción por»? En el segundo caso, la acción se ejerce a distancia, de forma casi mágica. Pero Aristóteles, y después de él la escolástica medieval, no veían más que una «tendencia hacia», lo que implica la creencia antiteosófica en un Dios situado lejos de las criaturas y que no tiene necesidad de ellas[59]. La propia idea de la analogía puede ser vivida de forma diferente: la imagen de la cadena de oro nos viene de Homero, seguido por Macrobio *(Somnium Scipionis)*, y confiere a las formas un diseño en movimiento, una fluidez, evolucionando hacia la perfección. Maupertuis, Buffon, Diderot, Goethe, han desarrollado esta idea más allá de todo contexto teosófico. Pero a la cadena se opone el embotellamiento, y Goethe, que desconfía siempre de lo discontinuo, prefiere la idea de la cadena. Charles Bonet, Robinet, *Considérations philosophiques de la gradation des formes*

[57] Hélène Tuzet ha presentado un buen número de estos autores en *Le Cosmos et l'Imagination,* París, Corti, 1965.

[58] R. C. Zimmermann, ob. cit., pág. 298.

[59] Hélène Tuzet, ob. cit.

de l'être, 1768 *(Consideraciones filosóficas sobre la gradación de los seres),* hablan a la vez de cadena y de embotellamiento.

Este gusto por la antigua filosofía griega, tan destacado en Oetinger y en tantos otros teósofos, se desarrolla bajo la influencia de obras eruditas, como la *Bibliotheca Graeca* (1702-1727), de Johann Albert Fabricius, que familiarizó a Goethe y a más de un pensador con la filosofía sincretista alejandrina, es decir, con la raíz especulativa de la tradición hermética [60]. Este gusto aparece notablemente a propósito de la teoría de la doble fuerza, aunque pueda encontrarse independientemente de toda influencia. Dada la importancia que se dio más arriba a la teoría de Stéphane Lupasco sobre la lógica de lo contradictorio, parece interesante volver a buscar esta idea fundamental de los pensadores del siglo XVIII, de la polaridad, que había sido desarrollada a su manera por Heráclito y Empédocles. Antonio de la Salle, *La Balance naturelle,* 1788 *(El equilibrio natural),* cree poder universalizar esta noción de acción-contracción, que él encuentra genial, y según la cual no existe en el universo visible más que un solo movimiento modificado según las circunstancias. En la misma época, Eckartshausen comienza a interesarse vivamente por estas teorías, en las que late subentendida toda su representación del universo físico. De la misma forma, Lavater, Karl Phillip Moritz [61] y, sobre todo, Azaïs: «La naturaleza sólo posee un principio: la expansión, y este principio no está regido más que por una sola ley: el equilibrio.» Tal es para Azaïs la clave del universo, o dos potencias, «la forma comprensiva y la forma expansiva», que engendran «la potencia de armonía universal o el magnetismo universal» [62]. Jacob Boehme le había dado mucha importancia, puesto que para él existen dos fuerzas contrarias, igualmente potentes y eternas, la una centrípeta y la otra centrífuga, que no se destruyen ni producen armonía, pero de su lucha surge un movimiento giratorio, una «rueda de angustia» *(Angstrad),* síntesis de estas dos fuerzas, las que engendran

[60] Véase R. C. Zimmermann, ob. cit., págs. 212 y 344.
[61] Véase A. Faivre, *Eckartshausen,* ob. cit.
[62] Citado por Viatte, ob. cit., II, pág. 30.

a su vez. Estas consideraciones boehmistas se inspiran en las visiones de Ezequiel (I y X), que los alquimistas han estudiado tanto. A partir de 1813, Baader desarrolla a su vez la idea de fuerza acción-reacción-rotación, acompañando estas consideraciones de una reflexión sobre la palabra *Angst* y sobre la rueda de Ixión, frenada por Orfeo [63]. Pero antes que él, Martines de Pasqually y, sobre todo, Saint-Martin habían hablado ampliamente de este flujo y reflujo que rigen las cosas creadas [64]. Estos pensadores adoptan de diversas maneras la idea antigua de «syzygies», término de origen gnóstico, que sirve para designar la polaridad de los contrarios. Se puede considerar esta concepción muy próxima a las de *medium* o *Mittler* (véase más arriba) o la *sal* de los alquimistas, porque los tres principios o sustancias alquímicas no hacen sino expresar esta ley general. El azufre ejerce una acción centrífuga, el mercurio una acción centrípeta. Cuando uno de ellos domina, es decir, se actualiza, hay potenciación del otro. En cuanto a la sal, ocupa el propio lugar en que se opera esta metamorfosis [65]. Goethe no es tampoco extraño a estas ideas y sigue el ejemplo de los médicos «románticos», de los que sería interesante sistematizar y estudiar el pensamiento, con frecuencia organizado alrededor de visiones del mundo semejantes.

Evolución de las ideas desde el siglo XVI al XVIII

Estos puntos de vista no han dejado de expresarse en la historia occidental, desde tiempo inmemorial, en medios que escapan a la influencia del aristotelismo formal, es decir, esencialmente entre los alquimistas y los teósofos. Durante determinados períodos fueron más favorables que otros al desarrollo de tales corrientes. El esoterismo

[63] Véase A. Faivre, *Eckartshausen*, ob. cit., pág. 393, nota.

[64] Ídem, nota de la pág. 395.

[65] Véase A. Faivre, *Pour une appoche figurative de l'alchimie*, en «Annales», número de mayo-agosto 1971, París, A. Colin, págs. 841 a 854.

de la segunda mitad del siglo XVIII se difunde en circunstancias que se asemejan un poco a las que habían permitido la eclosión de la cábala cristiana y de la escuela de Paracelso, dos tendencias que representan a casi todo el esoterismo del siglo XVI, que explican en parte el nacimiento de la primera Rosa-Cruz a comienzos del siglo XVII, el desarrollo de los conocimientos, la necesidad de poner en armonía y acuerdo ciencia y sabiduría, la diversificación de las ideologías, la oposición entre católicos y protestantes, la situación de Europa en la vigilia de la guerra de los Treinta Años, aparecen como una prefiguración de lo que va a ser el continente, intelectual y políticamente, poco antes de la venida de Napoleón. A este nuevo desarrollo teosófico corresponde igualmente el hecho de que las doctrinas esotéricas no han dejado de perpetuarse, aunque la filiación de algunas sociedades iniciáticas se encuentre interrumpida con cierta frecuencia. Los tres textos fundamentales de la Rosa-Cruz (1614-1615-1616) no cesan de encontrar comentadores o nuevos editores, aunque no haya existido nunca una verdadera Orden Rosa-Cruz. Este siglo de las luces no precipita en el olvido a los neoplatónicos de Cambridge[66]. Del Maestro Eckhart a Baader, pasando por Paracelso y Jacob Boehme, existe una filiación espiritual que debe más, sin duda, a afinidades interiores, a actitudes idénticas del espíritu, que a «influencias» o dependencias históricas. Después de su muerte (1624), Jacob Boehme no ha dejado jamás de ser leído. Francia lo ha hecho volver a descubrir por Alemania, gracias a Saint-Martin, que ejerce una profunda influencia más allá del Rhin. En 1784, el *Magikon,* de Kleuker, expone sistemáticamente los dos primeros libros de Saint-Martin, *Des Erreurs et de la Verité* y *Tableau naturel (De los errores y de la verdad* y *Cuadro natural),* lo mismo que la traducción de Claudio, que ha colaborado con el «martinismo» a suscitar la «aparición de esta religión especulativa que sugería el espiritualismo de Hemsterhuis. Porque si se observa que la influencia de Boehme es suficiente, a la que Saint-Martin se ha sometido, desde luego, a sí mismo, a partir de 1788, en

[66] Véase R. C. Zimmermann, ob. cit., pág. 325.

Estrasburgo, y que esta influencia no ha cesado de ejercerse en Alemania durante el siglo XVIII, se debe decir, en cambio, que permanece siendo un fenómeno individual y que, por ejemplo, los grandes representantes del irracionalismo religioso escapan a ella» [67]. En suma, habiendo encontrado en la interpretación de la cábala numerosas imágenes místicas, que él buscaba, Boehme se convirtió en una fuente de cabalismo para los pensadores y las sociedades deseosas de apoyarse en una doctrina precisa. Si el problema del mal, uno de los que han preocupado a los espíritus en los siglos XVII y XVIII, comprendiendo a Voltaire (recordemos su Pangloss-Leibniz), ha podido plantearse de un modo tan permanente, tan dramático, conviene buscar la razón de ello en una visión del mundo cada vez más dualista, inherente al cartesianismo, al idealismo y, finalmente, al jansenismo. Según la lógica de los contrarios, el esoterismo querría disolver este bloqueo homogeneizante. Gottfried Arnold, en su *Histoire impartiale (Historia imparcial)*, 1699-1700 [68], ya había centrado su capítulo sobre Boehme alrededor de esta cuestión, al insistir más aún posiblemente que el propio Boehme. Se tenía tendencia a separar la filosofía moral de la filosofía natural, incluso entre los «místicos», y así, el boehmismo de los guyonianos del siglo XVIII pone netamente el acento sobre la primera, mientras que el de los filadelfos del siglo XVII lo hace sobre la segunda [69]. Es necesario llegar hasta 1750, la época de Helvetius, para ver a las personas cultivadas interesarse verdaderamente en la filosofía de la naturaleza, a causa, sin duda, del gran renombre de Newton y de la difusión del materialismo, evolución cuyo sentido iluminista podría ser aprovechado utilizándolo a su manera, incluyente y contradictoria. De todas formas, antes y después

[67] Roger Ayrault, *La Genesè du Romantisme allemand,* París, Aubier, 1961, II, págs. 495 y s. Los «representantes» a los que se refiere son: Hamann, Lavater, Jung-Stilling, Herder.

[68] *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688,* Francfort, 1699-1700, 2 vol. y un suplemento. Sobre Gottfried Arnold, véase especialmente Erich Seeberg, *Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit,* Merano, Herzog, 1923.

[69] Véase la obra de Karl Joël, ob. cit.

de 1750, por lo que se refiere o no a la filosofía de Boehme sobre la naturaleza, el problema del origen del mal se encuentra teosóficamente unido al drama de Lucifer. Después de 1750, el mito de Lucifer se difunde por todos los medios cultivados. Martines de Pasqually no conoce a Boehme, pero habla de las mismas cosas que él, sin separar moral y naturaleza, todo como los miembros de la Rosa-Cruz de Oro o la mayoría de los esoteristas de entonces [70].

Quietismo y pietismo

Se ha planteado recientemente el problema del «boehminismo guyoniano» y, como consecuencia, cabe preguntarse: ¿el quietismo es una forma de teosofía? Ciertamente, la mística de Madame Guyon, puramente espiritual, no posee nada de teosófico, puesto que la devota dama da concretamente al comienzo del *Génesis* una interpretación completamente contraria a la de los «martinistas» o incluso de los «guyonistas», como Saint-Georges de Marsay [71]. Pero ella, lo mismo que los otros quietistas de Vaud, de los que se habla más adelante, aparecen como verdaderos teósofos. En Suiza, en Alemania más aún, se produce una fusión del boehmismo y del quietismo gracias al teósofo Pierre Poiret, *L'Economie divine,* 1687 *(La economía divina)*, cuya obra representa una especie de puente de unión entre estas dos tendencias. La influencia del quietismo sobre el esoterismo del siglo XVIII parece, al menos, tan grande como la del pietismo. Jung-Stilling sufre la influencia de ambas, pero el espíritu quietista se va infiltrando en los medios francmasónicos. Amigo de Poiret, convertido al catolicismo por Fénelon, que le hace descubrir a Madame Guyon, Ramsay introdujo el sistema de los altos grados en la franc-

[70] Véanse los pasajes de R. C. Zimmermann consagrados a la Rosa-Cruz de Oro, ob. cit.

[71] Esto ha sido precisado muy meticulosamente por Jean Orcibal en una cuenta rendida de la «Revue de l'Histoire des Religions», número de julio-septiembre de 1970, págs. 105 y ss.

masonería. Los reglamentos de la Rosa-Cruz de Oro alemanes sobre la obediencia pasiva, su insistencia sobre el hecho de que los «superiores desconocidos» deben permanecer en el anonimato y no ser conocidos de los adeptos, la gran atención que le prestan a la *Imitación de Jesucristo,* todo ello favorece en Alemania el renunciamiento, cierta pasividad, un estado de espíritu, en fin, que no parece extraño a la ausencia de revolución en dicho país.

Existen incluso analogías muy llamativas entre la estructura de las sociedades iniciáticas y el pietismo [72]. La distinción que establece entre convertidos y no convertidos recuerda la que establecen las logias entre iniciados y profanos. La «catequización» pietista, por su método de preguntas y respuestas, ha sido utilizada siempre en las sociedades secretas para conferir a los candidatos a la iniciación en el conocimiento del simbolismo. Más aún, los *collegia pietatis* fueron verdaderamente, en cierto sentido, los precursores de las logias especulativas. Por último, independientemente de todo ritual masónico, los pietistas comparten con los teósofos el gusto por el *Seelenweg,* el *Seelengrund,* la aspiración a la unidad. Pero no se podría llevar más lejos la comparación, porque el pietismo, tan poco inclinado a vivir el mito cristiano de forma contradictoria, no lo es nada tampoco a profundizar intelectualmente el simbolismo, tendiendo constantemente hacia una mística homogeneizante, separándose completamente de la naturaleza, sin tomar parte en el *Seelenweg* para dedicarse a una especulación cósmica, sin llegar al *Allweg* de Jacob Boehme [73]. Para él no se trata de darle al hombre una confianza superior en sus propias fuerzas ni de penetrar los misterios del universo, sino solamente de salvar al hombre del pecado, de aislarlo del mundo, para incitarlo a refugiarse en sus conventículos y practicar la adoración de Jesús; contrariamente a los iluminados, que, a pesar del secreto de que se rodean, están constantemente en contacto con el mundo, no se preocupan de

[72] Véase el trabao de Heinrich Schneider, *Quest for mysteries,* Cornell University Press, 1947.

[73] Véase W. Struck, *Der Einfluss Jakob Boehmes auf die englische Literatur des XVIIIten Jhdts,* Berlín, 1936, págs. 50 y ss.

las más modernas preocupaciones de su tiempo. El quietismo francés y el pietismo alemán no ofrece a hombres separados del sacerdotalismo una comunión religiosa suficiente, que les ayude a soportar el peso grande de la libertad de conciencia. El movimiento Herrnhut de Zinzendorf, el de los hermanos de Moravia, no van más allá, porque destacan el golfo que separa al hombre pecador del Salvador. A pesar de su tentativa de instaurar un episcopado, no implica la existencia de una jerarquía sacramental. Por tanto, hay también entre los hermanos de Moravia, sobre todo en la Suiza alemana, un gusto por la gracia y la felicidad, más que por los tormentos del alma, lo que introduce una alegre ingenuidad en los corazones, si bien las tendencias, casi plenamente opuestas de este movimiento, favorecen, por sus aspectos contradictorios, un esoterismo sensible, especialmente en Zinzendorf.

Iluminismo y siglo de las luces

Una de las características del pietismo—en ocasiones del quietismo, sobre todo del de los quietistas de Vaud—consiste en que hombres de clases sociales y profesiones muy diferentes se unan en un mismo celo, un idéntico amor por el trabajo a realizar. Pero su mismo gusto por las sociedades, los conventículos, define bien todo este siglo, ya que desde sus comienzos se asiste a una verdadera proliferación de asociaciones de todos los géneros. Sociedades religiosas o científicas, academias, asociaciones de beneficencia, etc., pululan por toda Europa, siendo la expresión más interesante de esta tendencia, dentro del esoterismo, la francmasonería del continente. Se busca siempre, dentro de estas asociaciones, un más pleno conocimiento o una mayor intensidad de sentimientos o ambas cosas a la vez. El iluminismo no aparece solamente como «lo contrario» de las luces, sino como un factor de equilibrio entre elementos contrarios. Tampoco los iluminados son seres «al margen» de la sociedad; como todos sus

contemporáneos, ellos tienen sed de conocimientos universales, buscan la mayor y más plena exaltación de las posibilidades del hombre. En casi todos los medios, los espíritus insatisfechos encuentran que las facultades humanas no se pueden ejercer utilizando lo que les ofrecen los métodos de la nueva ciencia, fundada sobre un sensualismo que nos reduce al producto pasivo de leyes naturales o mecánicas. El *Fausto* de Goethe representa, bajo una forma clásica, este deseo de afirmación intelectual y emocional, esta sed de infinito, incitando a ir más allá de los cánones de la ciencia para volverse hacia la teosofía o la alquimia. Lo mismo que el clasicismo, aquí hay un ennoblecimiento del hombre. Pero siempre se trata también, como con el *Aufklärung*, de obtener la clave que procure el saber o el poder supremos. Que la nueva Jerusalén sea un producto de la Razón o un proceso de Reintegración alquímica, que los planos de esta ciudad celeste se presenten de manera secularizada o teosófica, se trata siempre de edificarla; el optimismo heredado de Leibniz, Pope, J. J. Rousseau, coincide con el rechazo teosófico de ceder a un bloque dualista, que haría ganar la partida a un mal ontológicamente todopoderoso. El *Novum Organum* (1764), de Jean-Henri Lambert, tentativa de aplicar el análisis matemático a la lógica y a la moral, propone precisamente una clave universal aplicable a todas las ciencias. Numerosos teósofos, sobre todo en Alemania—Kirchberger, Eckartshausen, la mayoría de los «médicos románticos» que iremos viendo—, buscan también un *organon,* incluso si su razonamiento debe más a Pitágoras que a Aristóteles.

Discurso iluminista y discurso racionalista no se sitúan en una relación de oposición, sino de lógica propia. Saint-Martin, al mismo tiempo que Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain,* 1794 *(Diseño de un cuadro histórico del espíritu humano),* lo considera como un estadio esencial en el camino que conduce a la Edad de Oro. La pesadilla de los iluminados no son los libros de Rousseau o Condorcet, sino la abstracción pura, el sistema descarnado, la filosofía de Descartes o de Wolf, que según ellos exalta solamente la lógica, la máquina pensante, la colectividad, en detrimento

de las exigencias del ser individual, de la persona. *Aufklärung* no es *Abklarung:* «Es preciso que el pueblo—dice Zacarías Werner—no sea aclarado *(aufgeklärt)*, sino clarificado *(abgeklärt)*» [74].

Aunque, sin duda alguna, la filosofía de Kant *(Crítica de la razón pura,* 1781) parece capaz de hacer que el espíritu recobre su independencia y dignidad, la ética y la buena voluntad deben, en último término, someter al mundo. De esta forma, con frecuencia las doctrinas iluministas van reivindicando la autoridad del pensador de Königsberg: Lechleitner, Wronski, Fabre d'Olivet, J. J. Bernard, Eckartshausen, etcétera, lo consideran como el destructor del culto a la razón humana. Pero Kant permanece ignorado durante mucho tiempo, sobre todo su pensamiento no basta para satisfacer el apasionado deseo de exaltación vital de las almas de entonces. Su sistema propone una serie de leyes, que parecen, a los ojos de los teósofos, como muy alejadas de una voluntad de progreso creador, fundado en los instintos y las tendencias profundas del individuo.

Estas reservas no impiden que los iluminados den constantemente al *Aufklärung* su estilo y también sus métodos. Al mismo tiempo, ellos participan en el *Sturm und Drang,* por su afición a la fraternidad, la amistad, los pequeños cenáculos, en el corazón de los cuales el sentimiento desempeña mucho mayor papel que la fría razón. En Suiza, la influencia de Juan Jacobo Rousseau fue determinante en este sentido, lo mismo que los conventículos quietistas de Fleischbein, de Dutoit-Membrini o de ciertos círculos aristocráticos, como el de Julie Bondeli. Pero existe también un amplio aspecto del romanticismo alemán que no se podría comprender sin las corrientes teosóficas del siglo XVIII. Antes incluso de la eclosión del romanticismo, Herder, que ha preparado su venida, no es una figura aislada en la literatura germánica. Federico Schiller, en 1787, publica su obra *Teosofía de Julio* (en su revista «Thalia»), texto con acentos saint-martinianos, en el que expresa poéticamente la gran ley de las corres-

[74] Citado por Louis Guinet, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonnique,* La Haya y París, Mouton, 1962, pág. 88.

pondencias[75]. Se podrían comparar los temas mencionados en el presente capítulo con las tendencias fundamentales del romanticismo alemán, que fue un movimiento más filosófico o místico que propiamente literario. Se encontrará en él un mismo gusto por el misterio, por la poesía simbólica; la misma atención extrema hacia la vida, a lo concreto, a una naturaleza en la que cada uno de los objetos se reviste de un valor inexpresable, en virtud de sus infinitas correspondencias. Esto se ve en Tieck y en Jean-Paul; otros románticos van más lejos todavía, son verdaderos teósofos, convirtiéndose en iluminados, en el sentido propio del término: así, G. H. Schubert, Fr. von Baader, Novalis. Pero en todos ellos hay la nostalgia por un mundo más puro, más armonioso, prometido al hombre, y testimonian un descubrimiento espiritual, semejante a la gracia de una revelación de carácter iniciático. Se dedican a descubrir la naturaleza «elemental» con los espíritus invisibles que en ella habitan, y mantienen el culto a un pasado legendario, a la noche, a la muerte, como principios metafísicos o fuentes esenciales de inspiración.

El eclecticismo

Este panorama sería incompleto si no tuviera en cuenta un fenómeno capital en la historia de las ideas: el eclecticismo que acompaña toda corriente esotérica. El iluminismo no se redujo al eclecticismo, sino que históricamente es inseparable de él, como sucede con toda teosofía. No existe nada llamativo en esto si se admite el esquema que hemos presentado más arriba, de acuerdo con el cual el esoterismo se presenta siempre como un centro de equilibrio dinámico en medio del cual existen tendencias diferentes e incluso contradictorias. Socio-

[75] *Theosophie des Julius*, en *Philosophische Briefe*, publicado en la revista «Thalia» en 1787. Reedición fotomecánica, Berna, H. Lang, 1969, tomo I, páginas 114 a 139. En la misma época publicó el *Geisterseher* (sátira sobre el conde de Cagliostro), igualmente en la revista «Thalia».

lógicamente parece inevitable que en este punto difícil el espíritu se esfuerce por tener en cuenta todo cuanto se dice, se hace, se escribe, cualquier descubrimiento científico, toda filosofía pasada o presente, que deberá recibir *sentido* en relación con la tradición o el mito, que se presenta a la vez como explicación y no explicación del universo. Es posible que exista un hermetismo no ecléctico, en la medida en que el esoterismo permanece inseparablemente unido a un interés extremo, dedicado a la naturaleza y a la totalidad de las manifestaciones del mundo.

En el siglo XVIII—como sucede en toda época histórica—este eclecticismo conduce naturalmente hacia dos dominios privilegiados: la historia y la ciencia. No se podría nunca asegurar dónde empieza uno y termina el otro; es una tendencia permanente. En el siglo de las luces se desea aprovechar el progreso de la ciencia histórica para coger el hilo de la tradición. Existe una especialización teosófica que no es precisamente el pensamiento de Leibniz, pero lo que se ha podido decir de él es igualmente válido para todos los iluminados: «Leibniz es arabizante con Maimónides, cabalista con Knorr o teósofo con Val Helmont; pero es, ante todo, el heredero directo de la gran y perpetua filosofía, *perennis quaedam philosophia,* de la que se sigue el curso a través de los tiempos, como a través de las doctrinas que parecen alejarse. Es un ecléctico que busca en todos los sistemas la parte de verdad que ellos encierran y que va separando mediante una sabia crítica.» El Caballero de Ramsay, en *Los viajes de Ciro (Les Voyages de Cyrus,* París, 1727), ve en todas las religiones paganas una prefiguración de los dogmas cristianos y una generación más tarde; Dom Pernety—también fundador de logias francmasónicas—considera de manera semejante la totalidad de las fábulas de la antigüedad [76]. El eclecticismo sólo caracteriza a los teósofos de una época, en la que se analiza cuidadosamente el pensamiento, y que posiblemente se iniciara durante el Renacimiento, tratando al mismo tiempo

[76] Sobre Pernety, véase más abajo. La cita sobre Leibniz es de A. Foucher du Careil (R. C. Zimmermann, ob. cit., págs. 298 y ss.).

de comparar todo con todo, para encontrar el verdadero *núcleo* de las representaciones filosóficas de todos los tiempos y de todos los pueblos.

El eclecticismo del siglo XVII ha favorecido el iluminismo del XVIII. Christian Thomasius, por su parte, ¿no había enseñado (*Introductio ad philosophicam aulicam,* 1688) la necesidad de abolir toda *philosophia sectaria,* es decir, de no jurar por ningún maestro y adquirir la verdad allí donde ella se encuentre? Una actitud de este tipo puede favorecer el indiferentismo en materia de ortodoxia. De hecho, Thomasius debería muy pronto inclinarse hacia las obras de Pierre Poiret, de las que consiguió se hiciera una edición en 1694 de *De eruditione triplici* acompañada de un largo prefacio, para a continuación intentar la elaboración de un sistema que decía ser inspirado en Weigel, Boehme y Fludd; de esta forma, misticismo y sincretismo hacen su mezcla en el seno de una *Popularphilosophie,* a la que las obras de Gottfried Arnold—especialmente *Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699-1700)—contribuyeron muy pronto a difundir. En lugar de seguir los sistemas de una escuela o las directrices de un poder secular, se trata de volver a encontrar, y después a definir, el consenso de una tradición—para Arnold, la de los escritores místicos, después de Dionisio el Aeropagita—, y como consecuencia, el nombre de Jacob Boehme aparece como uno de los más prestigiosos. Las Iglesias intentan responder con viveza, y entre 1690 y 1691, Ehregott Daniel Colberg, teólogo luterano, publica su *Platonish-Hermetische Christenthum (Cristianismo platónico-hermético),* cuyo título y contenido son muy significativos.

En las principales ciudades de Europa, las academias se multiplican; abiertas a los nuevos conocimientos, la mayor parte de ellas ponen a estudio crítico temas de reflexión dentro de todos los dominios científicos, religiosos, filosóficos. Herder, Saint-Martin, Eckartshausen, participan en esta actividad con el mismo título que D'Alem-

bert o Juan Jacobo Rousseau. Los esoteristas se interesan por los progresos de la historia de las religiones, concebida cada vez más como ciencia objetiva y factor de ecumenismo. A partir de 1703, Jonas Conrad Scharmius *(Introductio in dialecticum Caballeorum)* defiende la idea de una «conformidad» entre la cábala y el cristianismo y continúa la tradición de los cabalistas cristianos del Renacimiento. Un poco más tarde, Johann Lorenz von Mosheim escribe un *Versuch einer unpartheiischen und gründlichen Ketzergeschichte* (1546-1748), en donde se hace eco de la obra de Gottfried Arnold. El *Zend-Avesta* se publica en Francia por Anquetil du Perron (1771), y en Alemania por Johann Friedrich Kleuker (1776-1781), mientras que Court de Gébelin nos revela *El mundo primitivo analizado y comparado con el mundo moderno (Le Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne,* 1773-1784), y el barón de Sainte-Croix, sus *Memorias para servir a la religión secreta de los pueblos antiguos (Mémoires pour servir à la religion secrète des anciens peuples,* 1784). Uno de los libros más conocidos entonces es el del abate Pluquet, *Memorias para servir a la historia de los alejamientos* [...] *o diccionario de las herejías (Mémoire pour servir à l'histoire des égaremens* [...] *ou dictionnaire des hérésies,* 1762); pero más aún lo fueron los de Jacob Brucker, sobre todo su *Historia critica philosophiae,* cuyos tomos II y IV (1743) tratan de la cábala, del pitagorismo, de la teosofía. Johann Franck Buddeus *(Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum,* 1702) le había mostrado el camino a Brucker.

La afición a la antigüedad, al pasado en general, la atracción por el sincretismo, explican el interés de los esoteristas de esta época por el pitagorismo y el viejo Egipto. «En un siglo que se encuadra al comienzo de la era cristiana—escribe Jerónimo Carcopino—, el pitagorismo atrae desde todos los puntos el horizonte intelectual de los pensadores, que ávidos de certidumbre se asfixiaban en el vacío de los santuarios del Estado como en los remolinos los átomos de Lucrecio» [77].

[77] Citado por Mathila Ghyka, *Le Nombre d'Or,* París, Gallimard, 1931, II, páginas 29 y ss.

Esta nota se aplica también al siglo XVIII; desde antes de la Revolución, con anterioridad incluso a Favre d'Olivet, el pitagorismo se difunde por Francia y Alemania bajo forma iniciática; en 1780, el barón de Blaerfindy funda la Academia de los Maestros Sublimes del Anillo Luminoso [78]. Hemos indicado la importancia que los iluminados conceden a la aritmosofía, tanto en Francia como más allá del Rhin. Dietrich Tiedemann publica en alemán el *Poimandres (Hermes Trismegistes Poemander,* 1781), y se ve aparecer bajo el seudónimo de «Philadelph», en 1797, *Eudorus, oder die Aufnahme sum Pythagoräer;* después el anónimo *Viajes de Pitágoras a Egipto, Caldea, la India, Creta, Marsella y las Galias (Voyages de Pythagore en Egypte, dans la Chaldée, dans l'Inde, en Crète, à Marseille, et dans les Gaules,* 1799), traducido al alemán el año siguiente, poco antes que apareciera el libro de K. H. G. Venturini *(Pythagoras und seine Zeitgenosse,* 1801) [79].

Igualmente significativos son los libros, más o menos inspirados por el *Oedipus Aegyptiacus* (1652-1654), del jesuita Atanasio Kircher, breviario de elegante erudición y punto de partida de una egiptomanía que el esoterismo desde entonces no cesará de cultivar de manera creciente. Esta obra, precedida por los trabajos de J. Pierius Valerianus sobre los jeroglíficos egipcios (1604), había sido seguida por las de Olaus Borrichius (1674) [80]. Después de los quince volúmenes del benedictino francés Bernard de Montfaucon, *L'Antiquité expliquée et représentée en figures,* 1719-1724 *(La antigüedad representada y explicada mediante figuras),* es preciso citar, sobre todo, *Sethos, ou vie tirée des monuments, anecdotes de l'ancienne Egypte (Set o la vida según los monumentos y anécdotas del antiguo Egipto,* 1731, y numerosas reediciones), del abate Terrasson, y la *Crata Repoa,* de K. F. Köppen, compuesta en 1770. Estas dos últimas obras han influido, sin duda, el «Rito egipcio» de Cagliostro. Estas obras citadas son posi-

[78] A. Viatte, ob. cit., II, pág. 171.
[79] Según Georg Kloss. *Bibliographie des Freimaurerei,* Francfort, 1844, números 3766, 3782 a 3786.
[80] Ídem, núms. 3767 y ss.

blemente más llamativas, pero la literatura sobre estos aspectos del antiguo Egipto destaca por su abundancia, y numerosos pensadores e historiadores se preguntan concretamente si los chinos no deberían ser colocados por encima de los egipcios, por el valor de sus concepciones, controversia que puede seguirse fácilmente consultando los libros de Christoph Meiners, Corneille de Pauw, Joseph de Guignes, Antoine Joseph Pernety, Johann Friedrich Kleuker o el propio Saint-Martin [81]. El gran Herder pretende poseer una clave «de las ciencias sagradas de los egipcios», que expone en la segunda parte de *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774-1776). Retenemos los nombres de Johann Salomon Semler (1748), P. E. Jablonsky (1750-1752), J. G. Cremer (1792)—este último editado por el célebre Karl Philip Moritz—, P. J. S. Vogel (1793), Ch. Fr. Dupuis (1796), Alejandro Le Noir (1809). La egiptología permanece entonces, por lo general, unida a preocupaciones masónicas, en la mayor parte de estas obras o en novelas que tienen como cuadro el Egipto *(Aylo und Tschadina,* 1794, anónimo; Spiess, *Geheimmisse der alten Aegypter,* 1798; Eckartshausen, *Kostis Reise,* 1795, etc.) [82].

En todo caso, Egipto, el pitagorismo, la cábala, se consideran como eslabones de una tradición, en relación con la cual la palabra «hermetismo» va a ir apareciendo cada vez más raramente, salvo en los medios populares o en un sentido peyorativo, por ejemplo, bajo la pluma de Colbert (1690) (véase más arriba). Este desagrado en relación con el término «hermetismo» data, sin duda, de 1614, no a causa del primer manifiesto rosacruz, sino porque en este año Casaubon había desmitificado el *Corpus hermeticum,* al demostrar que no poseía la antigüedad que le atribuía. Sin duda, como compensación, el esoterismo del siglo XVIII encuentra antecedentes menos antiguos, pero no menos ilustres, como el alquimista Ireneo Philalethes.

Por último, a pesar de tal cúmulo de escritos profundos, llenos

[81] Véase A. Faivre, *De Saint-Martin à Baader, le «Magikon» de Kleuker,* en «Revue d'Estudes Germaniques», número de abril-junio de 1968, pág. 178, nota 115.

[82] Véase Kloss, ob. cit., núms. 3772, 3825, 3810 s., 3839 s., 3972, 3975 s.

de curiosidad metafísica y científica, resulta que durante esta centuria, llena de aspectos tan diversos, la vida en los salones desempeñó un gran y decisivo papel. El iluminismo aparece con frecuencia bajo una forma pintoresca, y como consecuencia los charlatanes y los simples aficionados buscan sacar provecho de él. «El iluminismo de los salones y de las callejas», para utilizar la expresión de Augusto Viatte, no desdeña los golpes de prestidigitación, las apariciones fantásticas y trucadas. El espíritu popular asimila fácilmente la pila y las varitas de Mesmer, los relatos de los alquimistas. Así, se leen las obras de Decremps, *La Magie blanche dévoilée,* 1784 *(La magia blanca revelada);* de J. N. Martius, *De magie naturalis,* 1715; J. S. Halle, *Magie,* 1784; J. C. Wiegleb, *Die natürlich Magie,* 1779-1805, o de Eckartshausen. Cagliostro, en Francia, y Schrepter, en Alemania, se dedican públicamente a sesiones de magia o evocaciones de espíritus [83]. Estos dos personajes, de especial colorido, contribuyen, gracias a hábiles supercherías, a sembrar el confusionismo en los espíritus crédulos y a conferir al iluminismo un aspecto de lo más pintoresco, ciertamente, pero que no deja de contribuir a desacreditar a otros teósofos de mayor seriedad.

El esoterismo en la primera mitad del siglo

Cuando se habla de iluminismo, se hace generalmente alusión al esoterismo de la segunda mitad del siglo XVIII; pero un breve resumen de las principales corrientes teosóficas de la primera mitad de dicha centuria nos permitirá comprender mejor a la mayor parte de los pensadores presentados en el capítulo siguiente. Bien entendido, no existen rupturas ni resurgimientos espontáneos entre el siglo XVIII y el XVII, así como entre éste y el siglo XVI las transiciones son imperceptibles.

[83] Véase una bibliografía en A. Faivre, *Eckartshausen,* ob. cit., págs. 105 y 566 s.

Johann Georg Gichtel y Gottfried Arnold desbordan ampliamente el siglo a que pertenecen, aunque sean del XVII. El primero de ellos, Gichtel, nacido en Ratisbona, enseña una sofiología confirmada por visiones y que descansa en las doctrinas de Boehme. En 1669 se convierte en el «esposo espiritual de la virgen Sofía». Su comunidad separatista de los Hermanos de la Vida Angélica, que desean volver a hallar el estado del hombre antes de la caída, ha dejado profundas huellas en la historia del pietismo, existiendo todavía en Alemania. Gichtel reedita las obras de Boehme en 1682, y las cartas de este discípulo, publicadas a su vez por Gottfried Arnold, serán muy leídas posteriormente en el seno de las sectas teosóficas y de las logias francmasónicas del período siguiente. Al morir Gichtel en 1710, Johann Wilhelm Ueberfeld se pone al frente de los gichtelianos. Gottfried Arnold, que fue, desde luego, pietista influido por Spener, continúa siendo un teólogo que sigue con gran detalle la teoría del Adán andrógino, tema que ha hecho inseparable de la doctrina sofiológica. Para el historiador aparece, sobre todo, como el autor de la voluminosa *Unpartheyische Kirchen-und Ketzerhistorie* (1699-1700). Sus especulaciones teológicas, al igual que las de Jane Lead, Gichtel o Thomas Bromley, permanecen íntimamente unidas a sus vivencias de visionario. Pierre Poiret se asimila igualmente al boehmismo, aunque posee grandes toques de quietismo; sus obras, lo mismo que las de la hija de Lille, Antoinette Bourignon, conocieron una gran difusión, sobre todo en Inglaterra. Él acentúa el aspecto milenarista y quialista del boehmismo.

En la aurora del siglo XVIII se publican muchísimos libros sobre esoterismo, incluso sin referirse a ninguna sociedad iniciática ni secta quietista, pietista, etc. Mencionaremos, a título de ejemplo, los tratados aritmosóficos de J. F. Niederer sobre los números 3 y 7, aparecidos en Alemania en 1712 y 1719[84]. Pero la mayor parte de los teósofos se consideran maestros o están influidos o iniciados por éstos, más o menos contemporáneos o de obediencias precisas. Los Hermanos de Moravia, que habían ido muy lejos de la Reforma protestante,

[84] Véase Kloss, ob. cit., núms. 8886 y ss.

conocieron un nuevo resurgir a partir de 1722, y un gran número de ellos se establecieron en Herrnhut, cerca de Dresde, en las tierras de Nicolás Ludwig von Zinzendorf. Éste, deseoso de lograr una fraternidad cristiana entre los fieles de todas las denominaciones, ha dejado una obra literaria, de la que el esoterismo no está ausente [85]. Hemos visto, por otra parte (véase más arriba), las relaciones existentes entre pietismo e iluminismo. Los pietistas, es decir, los luteranos alemanes que siguieron la predicación de Philip Jacob Spener, sostenidos por el filántropo August Hermann Francke, célebres en el mundo intelectual gracias a la universidad de Halle, destacan especialmente el ardor de los sentimientos religiosos más que la ortodoxia doctrinal; esto explica por qué ejercieron una influencia a la vez sobre los Hermanos de Moravia y los primeros metodistas, al ofrecerle a la teosofía un terreno favorable. De inspiración quietista, aunque escrita y publicada en Alemania, la obra teosófica del francés Douzetemps, víctima de la revocación del Edicto de Nantes, que lo había obligado a emigrar, *Le Mystère de la Croix*, 1732 *(El misterio de la cruz)*, es uno de los libros más hermosos sobre esoterismo cristiano; fue reeditado numerosas veces y traducido a varios idiomas—especialmente al alemán y al ruso—durante el siglo XVIII [86].

No parece que el boehmismo se haya objetivado en un sistema homogeneizante. La gran tradición boehmista inglesa del siglo XVIII comienza con Dionisio Andreas Frecher, venido de Alemania, que escribió toda su obra en inglés, entre 1699 y 1720. Sus numerosos manuscritos proporcionan al historiador una exposición metódica, clara, penetrante, de la teología de Boehme. Será preciso llegar a la tesis de A. Koyré (1929) para volver a encontrar una exposición tan rigurosa e inteligente. A pesar del aspecto sistemático de su presentación, Freher no llega a transformar el pensamiento del zapatero de Goerlitz en un conjunto de dogmas exoterizantes. Su sucesor, William

[85] Véase la tesis de Pierre Deghaye, *La Doctrine ésotérique de Zinzendorf*, París, Klincksieck, 1969.

[86] Véase la bibliografía de A. Faivre, artículo cit. sobre Kleuker, pág. 171, nota 67.

Law, escribió una obra de gran originalidad, siendo el boehmista inglés más grande del siglo XVIII y, sin duda, el único místico notable que originó el anglicanismo. Después de haber estudiado la teología en la universidad de Cambridge, donde ingresó en 1705, Law recibió el sacerdocio anglicano. Amigo de John Wesley—por su parte, poco boehmista—, influenció a través de sus primeros libros la formación del movimiento metodista, pero a partir de 1731 se consagra exclusivamente a la exégesis de las obras del que considera su maestro. Con este teósofo inglés, cuyas obras aparecen con abundancia entre 1717 y 1771, el proceso espiritual de la Regeneración se sitúa en un primer plano, si bien de hecho nos encontramos más ante un místico *stricto sensu* que frente a un teósofo. ¿No enseña que el alma debe lograr un estado de completa pasividad si queremos encontrar la «perla de eternidad» oculta en nosotros? Contrariamente a su maestro, se opone a la idea de condenación eterna; su teosofía le inclina hacia el cuadro de una regeneración universal; el cosmos volverá en su totalidad a su primitivo estado, luminoso y angélico. Louis de Divonne contribuirá a hacer condenar esta obra en Francia, al traducir los libros de Law. Ciertamente, muchos ingleses leerán a Jacob Boehme, desde William Blake a Robert Browning, pasando por Coleridge, pero ninguno de ellos puede ser considerado como un boehmista con título idéntico a William Law.

Conviene recordar aquí que Isaac Newton, muerto en 1727, fue un ferviente admirador de Jacob Boehme [87]. Se puede encontrar también con facilidad la influencia de Henry More, en su famosa teoría del tiempo y el espacio [88]. Los neoplatónicos de Cambridge no han tenido sucesores de gran renombre entre los teósofos. Henry Moore murió en 1687, y después de él, al margen del boehmismo, algunos pensadores ingleses buscan su sendero entre una ciencia casi plenamente racionalista y una teosofía indecisa. Entre ellos citemos a John Hutchinson, *Mose's Principia. Of the invisible parts of matter*, Lon-

[87] Serge Hutin, *Les Disciples anglais de Jacob Boehme*, París, Denoël, 1960.
[88] Véase Serge Hutin, Henry Nore, *Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, Hildesheim, G. Olms, 1966.

dres, 1724 *(Los principios de Moisés, de las partes invisibles de la materia)*, y Alexander Catcott *(Tractatus,* 1768). En Holanda, Johann Fredericus Helvetius representa una tendencia semejante *(Monarchia arcanorum theo-sophica et phisico-medica, contra pseudo-philosophiam Spino-cartesianam,* 1709). Se trata siempre de investigar la *philosophia perennis,* intentando reconciliar las más viejas tradiciones con los descubrimientos científicos más recientes.

Inglaterra representa también, durante todo este siglo, un lugar privilegiado para los profetas iluminados. En 1706, Daniel Whitby habla largo y tendido sobre el milenio, mientras que William Whiston, *An Essay on the Revelation of Saint John (Ensayo sobre la relación o Apocalipsis de San Juan)*, fija sus momentos históricos. Samuel Sewall, que figuraba en 1692 entre los jueces de las hechiceras de Salem, publica su *Proposals touching the Accomplishment of Prophecies,* 1713 *(Estudios relativos al cumplimiento de las profecías)*. Más tarde aparecen las *Observations upon the Prophecies of Daniel,* 1733 *(Observaciones sobre el cumplimiento de las profecías de Daniel)*, obra póstuma del gran Newton, mientras que en la misma época (1734) Sayer Rudd profetiza sobre el milenio [89]. En Pensilvania, los discípulos de Johannes Kelpius escrutan los signos del cielo, y muy cerca del mundo anglosajón es posible mencionar algunos otros profetas. En principio, a Johann Wilhelm Petersen *(Regnum Christi,* 1698), que con su mujer popularizó el milenarismo mediante una serie de pequeños libros publicados en Magdeburgo, y el natural de Württemberg, Johann Albercht Bengel, cuyos cálculos sobre el comienzo del milenio ejercieron una profunda influencia en Europa *(Erklärte Offenbarung Johannes,* 1740; *Gnomon,* 1742). En España, Salvador José Maner defendió ideas semejantes *(Disertación histórico-crítica,* 1741), mientras que en Francia la secta jansenista de los convulsionarios de San Medardo, a partir de 1731, concentra su milenarismo alrededor del profeta Elías. El pintoresco Michel Pinel, convertido al

[89] Citados por orden alfabético, Henri Desroches, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'ère chrétienne,* La Haya, Mouton, 1969.

jansenismo radical, se referirá a ellos en *Horoscope des temps,* 1749 *(Horóscopo de los tiempos),* en donde anuncia el retorno de Elías, el eclipse de la Iglesia de Roma y la conversión de los judíos [90].

En Austria, la obra anónima *Aurea Catena Homeri* (1723), de Kirchweger, que ha sido reeditada profusamente (véase más abajo) y citada numerosas veces por multitud de autores, propone una interpretación hermética de la naturaleza. Este libro será del agrado del joven Goethe, que lo leerá en 1771, al mismo tiempo que el *Opus* de Welling (véase más abajo). Goethe en esta época se interesa también por los tratados de Brucker (véase más arriba), incluso sin declararse siempre de acuerdo con él. Además de la *Historia critica Philosophiae* (1742), es necesario mencionar, sobre todo, los *Kurtze Fragen* (Ulm, 1730-1736), también de Brucker, generalmente hostiles a la teosofía, pero cuyos escritos han contribuido ampliamente a hacer conocer este pensamiento en el mundo intelectual. Al contrario de los trabajos de Brucker, la *Theo-Philosophia Theoretico-Practica* (Breslau, 1711) es la obra de un teósofo convencido. Este libro de Samuel Richter, alias *Sincerus Renatus,* representa posiblemente—en unión del de Welling—una de las dos obras clásicas del hermetismo del siglo XVIII alemán. Las especulaciones alquímicas de Richter, su orientación boehmista, sus teorías sobre la imaginación, la naturaleza en tanto que revelación permanente y sobre las sucesivas caídas, hacen de él uno de los eslabones más interesantes de la cadena que une a los iluministas de finales del siglo XVIII con el esoterismo del siglo precedente. Richter fecundará a muchos espíritus, sobre todo a partir de 1750, en un nivel similar a los Rosa-Cruces de Oro y a los martinistas, pero igualmente a las personas cultivadas, que se van interesando cada vez más por la filosofía natural. En cuanto a Georg von Welling, alias *Salwigt,* publica en 1735, en Homburg-von-der-Höhe, su célebre *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum,* que conocerá numerosas reediciones—especialmente en Francfort, en 1760—, y por la que se interesará igualmente el joven Goethe. Lo mismo que Para-

[90] *Idem.*

celso, Welling nos habla de los espíritus elementales y se afirma cristiano hasta el punto de rechazar la cábala judía, aunque comente el *Génesis* según el propio estilo de los cabalistas. Este pansofo hablará de los signos en un lenguaje expresamente alquímico, no ignorando ni la necromancia ni la teurgia, y explica cómo es posible protegerse contra los demonios [91].

En la misma época, la *Histoire de la philosophie hermétique,* La Haya, 1742 *(Historia de la filosofía hermética),* del abate Lenglet du Fresnoy, contribuye largamente a difundir el esoterismo entre los intelectuales. El autor no es ningún teósofo ni ocultista, pero su libro presenta un gran interés sociológico para los historiadores del siglo XVIII en general. Entre los pensadores que se inclinan hacia la cábala es preciso citar a Johann Georg Wachter *(Elucidarius Cabalisticus,* Roma, 1706), que ya era conocido por su anterior obra, menos extensa, *Naturae et scripturae concordia* (Hamburgo, 1752), cuyo subtítulo promete un «commentario de litteris et numeris primaevis aliisque rebus memorabilibus cum ortu litterarum conjunctis», y que citan Hamann, Herder, Goethe. Las preocupaciones de Wachter son características de unos tiempos en los que la investigación se dirige a la búsqueda de un alfabeto o una numerología «naturales», es decir, los núcleos «naturales» disimulados bajo envoltorios «históricos». No debemos olvidar tampoco a J. Meyer *(De mysterio S. Trinitatis,* 1712), J. Rhenferd *(De stylo Apocalyseos cabbalistico,* 1722), G. Sommer *(Specimen theologiae Soharicae,* 1734) y, sobre todo, a Ch. Schöttgen *(Horae hebaricae et talmudicae,* 1733 y 1742), que consideraba cristiano al autor del *Sepher ha Zohar* [92].

[91] Acerca de Welling, consultar R. C. Zimmermann, ob. cit.; y del mismo autor, *Eine Beschreibung Georg von Wellings?,* en *Goethe. Neue Folge des Jarbuchs der Geothegesellschaft,* Weimar, H. Böhlaus, 1961, tomo 23, págs. 264 a 370.

[92] Citados anteriormente por François Secret en *Problèmes et méthodes d'Histoire des Religions,* París, P. U. F., 1968, pág. 250.

Pero dentro del campo de los franceses existe un gran teósofo, nacido en París en 1688, Charles Héctor de Saint-Georges de Marsais (o Marsay), que se retiró a la ermita de Schwarzenau, en donde se dedica a la oración y a la lectura de las obras de Antoinette Bourignon. Teniente del ejército en Brabante, pide la baja en el servicio para reunirse con otros dos místicos—el pastor Baratin y el suizo Cordier—en el principado de Wittgenstein. Sus frecuentes viajes a la Suiza italiana le permiten ponerse en contacto con numerosos místicos y pietistas. Habitó cierto tiempo en Vevey, en casa del pietista Magny, entrando en Alemania en 1719 y fijando su residencia en Berleburgo, centro de la «Sociedad de Filadelfia», que agrupa a diversos representantes del irenismo. Fue allí donde Johann Heinrich Haug (muerto en 1753) publicó el *Berleburger Bibet* (1726-1742), obra que fue alabada por Jung-Stilling y que estaba influida por Jacob Boehme, Johann Ardnt, Fénelon, Madame Guyon, Antoinette Bourignon, Browley, Pordage, Jane Lead, etc., y que difunde la teoría del hombre primitivo andrógino en los medios del pietismo continental, pero también en los países escandinavos y los Países Bajos; se trata de una nueva traducción alemana comentada de la Biblia, especie de justificación exegética de las creencias difundidas por Hedwig Sophie y Kasimir von Sayn-Wittgenstein-Berlebourg. En Berleburgo, Marsais publicó sus obras, desde 1738 hasta su muerte. Allí conoció a Zinzendorf, y después, en 1734, a Fleischbein, al que dirigiría espiritualmente. Federico de Fleischbein lo reemplaza en 1755 como director de toda una comunidad de valdenses; en 1740, Fleischbein se había establecido en Pyrmont, que se convirtió en el centro de los místicos quietistas alemanes, y tradujo al alemán las obras de Madame Guyon, al mismo tiempo que mantenía una abundante correspondencia con los cristianos «interiores» de numerosos países. A su muerte, acaecida en 1774, Dutoit-Membrini transportaría a Lausana la sede de la secta (véase más abajo).

Hacia el fin de su vida, Marsais se adhiere a la teoría de la justificación del pecador por la sangre de Jesucristo, evolución que sería juzgada con gran severidad por algunos otros representantes de la

religión «interior» y por Dutoit-Membrini, que tantas afinidades tenía, sin embargo, en común con Marsais. Aunque escribe un *Tratado de magia (Traité de la magie)*, no preconiza las vías activas, sino más bien una pasividad de carácter quietista. Al lado de Antoinette Bourignon se encuentran Jacob Boehme, Madame Guyon y Pierre Poiret, como fuentes de su pensamiento y reflexiones. Las obras de Marsais estarían dictadas por la divinidad, sin que él añadiera nada de su propia cosecha. La caída de Lucifer produjo el caos, materia grosera de la que se formó este mundo. Creado para reemplazar a los ángeles rebeldes, el hombre andrógino fue concebido sin placer carnal en la unión divina. Pero el hombre, habiendo pecado por causa de sus sentidos, hizo que la tierra fuera maldecida por su culpa. Marsais desarrolla una pintoresca geografía celeste, en la cual cada teósofo ocupa un lugar bien determinado[93].

¿Cuál es, en definitiva, el lugar que ocupa en Europa el esoterismo al iniciarse la década 1750-1760? La filosofía religiosa popular del siglo XVIII había comenzado por difundir la idea de una razón y un amor divinos manifestados por todo el mundo. La obra del abate Antonio Noël La Pluche, *Spectacle de la nature (Espectáculo de la naturaleza)* (editado en París, entre 1737 y 1750, en ocho volúmenes), es característica de esta visión del mundo, debiendo posiblemente su título al *Tratado de la existencia y de los atributos de Dios (Traité de l'existence et des attributs de Dieu)*, de Fénelon, cuya primera parte contiene una «demostración de la existencia de Dios extraída de la naturaleza y conocimiento del hombre». Pero a partir de 1750, cuando la mecánica, el sensualismo y el naturalismo comienzan a desvalorizar el contenido religioso de tal concepción de la naturaleza, el esoterismo, bajo todas sus formas, tiende a ocupar el lugar

[93] Obras principales: *Explication des trois premiers chapîtres de la Genèse*, Berleburgo, 1738; *Explication mystique et littérale de l'épître aux Romains*, Berleburgo, 1739; *Vie des saints patriarches*, Berleburgo, 1740; *Discours spirituels*, Berleburgo, 1738; *De la magie divine, angélique, naturelle et charnelle*, Berleburgo, 1739. Acerca del autor, consultar a Paul Wernle, *Der schweizerische Protestantismus*, Tubinga, 1925, y a Jules Chavannes, *Jean-Philippe Dutoit*, Lausana, Bridel, 1865.

que ha dejado vacante en la mente colectiva [94]. Por otra parte, en el momento en que Diderot anuncia la publicación de la *Enciclopedia* (1750), se va a ir precisando, generalizando, una intensa especialización en la investigación y en el pensamiento, el *homo universalis* del Renacimiento empieza a desaparecer. Los esoteristas, pero muy particularmente los médicos teósofos, por razones evidentes, nos aparecen entonces como gentes que desean a todo precio eludir este peligro [95].

En este fin de capítulo no hemos hecho referencia a los primeros pasos de la francmasonería hasta 1750; ha sido por comodidad expositiva, con objeto de evitar el confusionismo, y dichas consideraciones serán expuestas en el último capítulo.

[94] R. C. Zimmermann, ob. cit., pág. 308, nota 62.
[95] Véase más abajo, «Otros sabios, médicos y alquimistas».

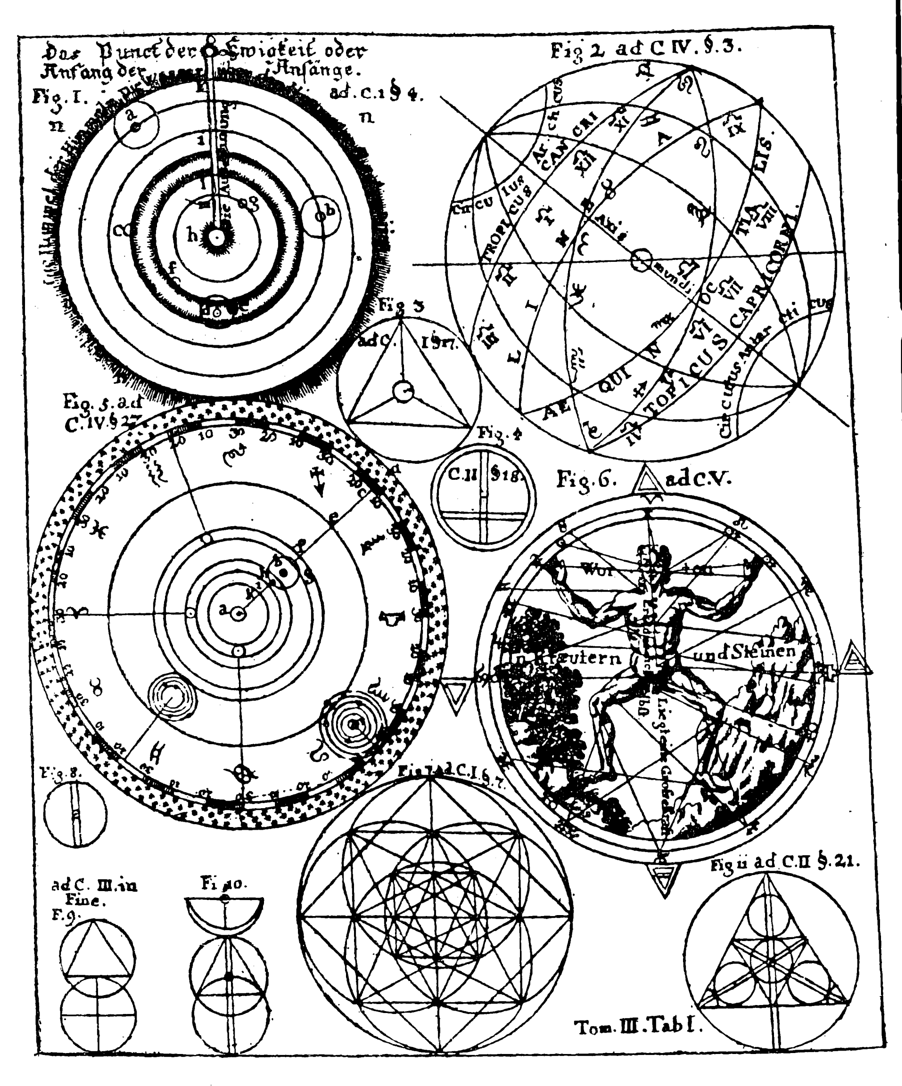


Lámina perteneciente a la obra *Opus mago-cabbalisticum et theosophicum*, de Georg von Welling, tercera edición, aparecida en Francfort y Leipzig en 1784 (página 344).

PERFILES DE CAMPEONES

Ha llegado el momento de abordar la época del Iluminismo propiamente dicho (que va aproximadamente desde 1750 a 1815), partiendo no, como hemos hecho a lo largo del primer capítulo, de consideraciones generales, sino trazando los perfiles de campeones, de personajes muy destacados y representativos. Un estudio meramente cronológico resultaría farragoso y confuso, no ofreciendo un cuadro claro de la realidad histórica, puesto que todos estos esoteristas se asemejan entre ellos menos de lo que pudiéramos esperar. Los que se ocupan de la francmasonería mística forman un grupo sociológicamente aparte, lo que permite su diferenciación de los puramente especulativos, aunque la mayor parte de las veces éstos no sean simples hombres de gabinete, sino de acción. Por otro lado, los «especulativos», más o menos alejados de la francmasonería, se inclinan bien hacia la simple devoción o hacia sistemas teosóficos más plenamente elaborados. Por razones evidentes, no nos parece correcto referirnos en este trabajo a la francmasonería de manera diferente a la cronológica, y estas páginas históricas serán el último capítulo

del presente estudio. Éste es el plan, artificioso, pero indudablemente de utilidad, que proponemos, lo que corresponde a la historia y a las articulaciones y nexos metodológicos, que hemos expuesto en la Introducción.

Acentuación de la pasividad y la devoción

En el tiempo en que floreció el Iluminismo aparecen en Occidente extrañas y seductoras figuras humanas, que el historiador puede «clasificar» sólo con gran dificultad, porque no se trata de «místicos» en el sentido pleno del término, homogeneizante o incluso contradictorio, ni de hecho son «esoteristas», con el significado de una teosofía con mitos completos y bien estructurados; pero no por ello se trata de pensadores menos atractivos e interesantes.

Dentro del mundo de habla francesa esta denominación se aplica al sucesor de Saint-Georges de Marsais y de Fleischbein, Jean-Philippe Dutoit-Membrini. Nacido en Moudon, de familia de tendencias pietistas, esta interesante figura del cristianismo valdense no dejará nunca su tierra natal, Suiza; aparte de un viaje a Estrasburgo, en donde trabajó como preceptor en 1746, el resto de su vida se desarrolló entre Berna, Moudon y Lausana. Una enfermedad, en 1752, decidió su vocación mística, al suscitar una crisis interior, que le condujo a un verdadero renacimiento espiritual; pero esto no será para él, como para otras muchas almas, el punto inicial de una paz interior, de una alegría constantemente en crecimiento, sino que atravesará crisis dolorosas, penetrando «en el desierto de la fe oscura». En el plano doctrinal, la obra de Madame Guyon le sirve de revelador orientando su reflexión («después de la Santísima Virgen no conozco una criatura que se le pueda comparar»). Se adhiere intensamente al pensamiento de Marsais, Antoinette Bourignon y Pierre Poiret. Ministro

protestante en Lausana, destacó por su talento como predicador. Hacia la mitad del siglo intentó oponerse al éxito que alcanzaba Voltaire (que se había fijado en Montriond) entre los medios intelectuales de Lausana. Bajo la influencia de Dutoit, particularmente sus predicaciones, el marqués de Langallerie y su hermano, el caballero Charles de Langallerie, que habían destacado brillantemente en el círculo volteriano de Lausana, se retiraron del mundo convirtiéndose a la *vía interior.* Demasiado enfermo para poder dedicarse a la vida de predicación, Dutoit se consagró esencialmente, a partir de 1760, a la redacción de sus escritos. Según Klinkowström, que dirigió espiritualmente Dutoit, este último se había puesto en relación con el conde Frédéric de Fleischbein (véase *ut supra),* que Dutoit considerará como su director espiritual. Durante más de quince años (desde 1760 a 1774), Dutoit, como otros pietistas y almas *interiores,* fue víctima de persecuciones inquisitoriales realizadas por las autoridades religiosas de Berna y hubo de justificarse ante ellas.

Al morir Fleischbein, en 1774, ha de cargar él solo con el peso de guiar las almas, que privadas de su director recurren a él. El grupo de estas «almas interiores», cuya sede estaba en Berleburgo hasta que murió Fleischbein, se desplaza a Lausana con Dutoit, reuniéndose a su alrededor dicho círculo de piedad. El grupo no poseía organización ni sectarismo, puesto que una fraternidad de cristianos no se imponía ninguna organización de carácter francmasónico, sino que, en comunión con sus afinidades, aspiraciones, reacciones similares, lo hacía de forma libre y espontánea, que recordaba los *collegia pietatis* de Spener. Una de las «almas interiores» más características de este medio es Daniel Pétillet, que se puso en contacto con Dutoit en 1777, a la edad de diecinueve años, y que será secretario del teósofo hasta su fallecimiento, siendo a la vez confidente e hijo espiritual. Pétillet mantuvo una amplia correspondencia con gran número de iluminados; sus funciones de librero en Lausana le permitían desempeñar un papel no despreciable, cuya importancia merece sea estudiada. La enfer-

medad ensombreció los últimos años de la vida de Dutoit, lo que no le impidió consagrarse a los que venían en su busca ni de irse acercando, en medio de miles de batallas, a su ideal de perfección espiritual. Murió, sin embargo, sin haber podido alcanzar el grado superior de realización, al que Madame Guyon había llegado después de siete años de luchas y que ella denominaba el *estado de unión esencial.* Después de morir Dutoit, Madame Staël mantuvo estrechas relaciones con su escuela. El caballero Charles de Langallerie, sobrino de Benjamin Constant y yerno del colaborador de Dutoit, Jean-François Baillif, asume el pontificado de estos pietistas, mientras que el conde de Divonne (véase más abajo) dedica un culto particular a la memoria del teósofo. Finalmente, los últimos miembros se convirtieron al catolicismo.

La piedad de Dutoit no fue siempre sonriente. Como Madame Guyon, él acentuaba «el sentimiento de propiedad», que es necesario destruir dentro de sí mismo. «Dios sólo puede vivir en nosotros cuando todo lo demás ha muerto.» Él practica la mortificación, pero sitúa la oración por encima; distingue la *uniformidad,* que es la fe, posesión real, interior y central de nuestro ser por Cristo, y la *conformidad,* simple creencia de los que creen en Jesucristo, pero no lo han recibido. La vía que él preconiza parece muy dolorosa, nosotros diríamos que oscila perpetuamente entre la mística contradictoria, la mística estática (homogeneizante) y, por la bella disposición de sus imágenes místicas, la teosofía equilibrante. Su obra poco a poco va tomando un aspecto estético y ético.

Sus grandes exigencias espirituales hacen de él un adversario declarado de la teoría de la imputación, de donde se deriva cierta hostilidad hacia los hermanos de Moravia, según los cuales la santificación se desarrolla a partir de la justificación. Para Dutoit, la santificación precede a la justificación y es la cualidad que la hace posible. Los sucesores de Dutoit, especialmente Daniel Pétillet, harán más tarde los mismos reproches al «despertar». Por esta oposición, Dutoit se aproxima al catolicismo; habla con frecuencia también de la Virgen y la Inmaculada Concepción, en términos poco usuales entre los pro-

testantes. Se comprende por ello que se adhiera a la Iglesia interior, que sobrepasa—según la expresión de Dutoit—«a todas las montañas de Garizin y de Jerusalén». Toma a Butler, que quiere explicar la fe por la «religión natural», y a Swedenborg, que permanece demasiado dentro del espíritu «astral», reprochando a Saint-Martin hacer filtrar la verdad de la Escritura «a través de su imaginación», de la que, consecuentemente, toma «demasiados tonos de su barniz»; aparte de esto, Saint-Martin «posee grandes cosas». Cagliostro y Mesmer «han traicionado su causa por las imposturas que a ella han mezclado».

El pensamiento de Dutoit se calca sobre su experiencia mística; los misterios le son revelados de una manera experimental, pero su enseñanza se separa de la magia, de la teúrgia, del magnetismo. Como Saint-Georges de Marsais, él desarrolla con este motivo toda una teoría del astral. Sin Fleischbein, Dutoit hubiera podido escribir obras de carácter teosófico; pero a pesar de la influencia de sus maestros no renuncia a la libertad de pensamiento, lo que nos demuestra su obra *Philosophie divine (Filosofía divina)*, 1793 [96]. La teosofía membrinista enseña a venerar, en la naturaleza, la Sabiduría del Logos, que difunde su luz sobre todos los hombres, y consecuentemente nuestra razón no es más que un reflejo de ella, con el mismo título que el instinto animal. De la Trinidad emana el Verbo; las ideas, los *Elohims*, son las formas originales, los gérmenes de todas las criaturas. El Hombre-Dios es uno de estos *Elohims;* incluso si no se hubiera cometido nunca el pecado original, el Logos habría aparecido sin una finalidad de rescate, sino por deseo de divinizar al hombre. Como en toda teosofía, el desarrollo del proceso espiritual implica consecuencias en el mundo físico; por la caída de la tercera parte de los ánge-

[96] Keleph Ben Nathan (seudónimo de Dutoit), *La Philosophie divine, appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, et divine*, s. l., 1793. Pétillet publicó *La philosophie chrétienne*, de Dutoit, en cuatro volúmenes, desde 1800 a 1819, y Dutoit hizo reimprimir las *Oeuvres de Madame Guyon* en París (1789-1791), en 35 volúmenes, y *Le Mystère de la Croix*, de Douzetemps (Lausana, 1791). Para una buena bio-bibliografía, véase Jules Chavannes, ob. cit., y André Faivre, *Un théologien mystique vaudois au XVIIIe siècle, J. P. Dutoit*, Ginebra, 1911.

les, el fuego celeste perdió su pureza y de esta manera se formaron los cielos, que no son puros ante los ojos de Dios. Al caer, los espíritus expulsados mezclaron confusamente lo terrestre y lo celeste, creándose un inmenso caos universal; de estos «residuos despreciables» Dios formó la Tierra como morada del hombre, creado libre y, consecuentemente, sometido a la necesidad de ser probado. De este nuevo «palacio de magnificencia total», el hombre debía ser el pleno dominador, el rey absoluto. Dutoit se expresa sobre la superioridad o inferioridad ontológica del hombre en relación a los ángeles, opiniones aparentemente contradictorias. Pero asegura que el hombre andrógino llevaba el fuego divino puro dentro de sí y que cayó a causa de sus sentidos, por lo que se encontró vestido con la carne, arrastrando a la totalidad de la naturaleza en su descenso. La materia representa, por tanto, lo que existe más diferenciado y alejado del ser verdadero; ella «no es, por así decir, más que el excremento del ser primitivo». De un «microteo», el hombre no ha podido ser más que un *microcosmos,* y desde entonces su espíritu no es el espíritu de Dios, sino el espíritu astral; pero como en todo caso el Logos sigue siendo el principio de su existencia, se le presenta todavía escuchando la voz de su conciencia, sintiendo la nostalgia de Dios. La redención, hecho único, posee una importancia no sólo humana, sino cósmica. En tanto que no ha sido regenerado, el hombre está sometido a la ley dispuesta por los ángeles, administradores encargados del «cálculo moral del pecado». Dutoit va desarrollando de esta forma una amplia serie de ideas curiosas, especialmente su concepción particular de la *metemsomatosis.* Él también anuncia el milenario.

Si Madame de Staël ha contribuido al desarrollo del romanticismo, no se debe olvidar, entre las mujeres que han dejado inscrito su nombre dentro del pensamiento místico, en el cambio de siglo, el papel e influencia que desempeñaron la duquesa de Borbón y Madame de Krüdener.

Matilde de Orleáns, duquesa de Borbón, madre del duque de Enghien, hermana de Felipe Igualdad, ha dejado escritos que testimonian un pensamiento teosófico del mayor interés. Su influencia no

es despreciable en absoluto. Conocedora de las doctrinas de la francmasonería y del esoterismo a través de Bacon de la Chevalerie (véase más abajo), su interés por la francmasonería comenzó en 1770, llegando a ser Gran Maestra de las Logias de Adopción, y desde entonces acogió en su domicilio a todo tipo de iluminados, incluyendo magnetizadores y sonámbulos. Se encontraron en dicho número exaltados, como Pontard o Suzette Labrousse, que distribuían profusamente sus oráculos [97], y la propia duquesa hizo imprimir a su costa las profecías de Suzette Labrousse; Saint-Martin compuso *Ecce homo*, publicado en 1792, con objeto de apartar a Madame de Borbón de su interés, un tanto excesivo, por las ciencias ocultas. Aunque Saint-Martin fue indiscutiblemente su maestro intelectual, es necesario añadirle los nombres de Madame Guyon, la «esposa del verbo», y de Dutoit-Membrini. Inclinándose hacia el docetismo, retiene, por otro lado, lo esencial de las enseñanzas martinistas, comprendiendo la noción del andrógino. También para ella la Revolución se presentó como un castigo divino, al que no existía el derecho de oponerse; pero las ideas pacifistas y democráticas de esta princesa de sangre real—ella exhibe, como su hermano, ideas francamente liberales—no impidieron que la duquesa de Borbón fuera detenida durante el Terror y después desterrada de Francia, en el momento de la reacción de Fructidor.

Durante años, bajo el Imperio, mantuvo correspondencia con un joven llamado Ruffein, que ella llamaba su «ángel bueno» y que trató de convertir a la teosofía recomendándolo a Saint-Martin. Amiga de Bergasse, cuyas experiencias magnéticas siguió con apasionamiento, se carteó con Lavater y estuvo muy influida por el quietismo, actuando a su vez sobre Benjamin Constant. Especialmente, fue uno de los portavoces más vehementes de la Iglesia interior, preconizando la desaparición de las autoridades de las Iglesias oficiales. Ella diferen-

[97] Acerca de Pontard y de Suzette se encontrará una bibliografía consultando el índice de nombres propios en A. Faivre, *Eckartshausen*, ob. cit., y A. Viatte, ob. cit. Sobre la duquesa de Borbón, consultar: Comte Ducos, *La Mère du duc d'Enghien*, París, Plon, 1899. Sus dos obras se titulan: *Opuscules ou pensées d'une âme de foi*, s. l., 1812; *Correspondance entre Madame de B(ourbon) et M. R(uffein) sur leurs opinions religieuses*, 2 vols., s. l., 1812.

ciaba el «ser *de* la Iglesia» del «estar *en* la Iglesia», recomendando también la «oración de corazón» y el rezo constante.

La vida de Julia de Krüdener se nos presenta todavía mucho más novelesca. Casada en 1782 con un hombre mucho más viejo que ella, Julia de Vietinghoff, baronesa de Krüdener, encuentra en su tierra natal, Livonia, una fe viva en Jesucristo. Recorrió Europa, sin vivir demasiado tiempo en compañía de su esposo, que murió en 1802. En 1803 escribió su novela *Valérie*. El espectáculo de los moribundos de Eylau (1807), la lectura de las obras de Zinzendorf y Tersteegen y, por último, la influencia de un zapatero, discípulo de los Hermanos de Moravia, determinaron su vocación de predicadora. Desde 1796 fue amiga de Jean-Paul Richter. Predicó ante la reina Honoria de Holanda, la reina Luisa de Prusia, la emperatriz de Rusia. Se adhirió a las doctrinas de Adam Müller, Mayr, el maestro de Z. Werner (véase más abajo). Creía en la caída original, así como en una regeneración, que podríamos obtener por nuestra piedad y también por el ejercicio de nuestros sentidos interiores. En Suiza frecuentaba a Daniel Pétillet, el caballero de Langallerie, Divonne, Dampierre; pero fue, sobre todo, en Alsacia donde descubrió su verdadera vocación, y desde entonces no cesará de profetizar, identificando los acontecimientos de su tiempo con los que han de preceder al fin del mundo. En 1808, Julia visita a Jung-Stilling en Karlsruhe, y él la persuade de su vocación. Fue a ver igualmente al pastor Friedrich Fontaines en Saint-Marie-aux-Mines (Markirch), que llevaba en compañía de María Kummer una vida «mística» sospechosa o, al menos, muy extravagante. En 1812 llegó con su hija a Ban-de-la-Roche, a la casa del pastor Oberlin, y manifestó su influencia sobre el prefecto del Bajo Rhin, Adrien de Lezay-Marnésia, al que «convirtió». Más tarde la encontramos en Ginebra donde los «Hermanos Unidos», de origen moravio, con Jacques Mérillat; pero la «Sociedad de los Amigos», con Enrique Empeytaz, y las reuniones del pastor Moulinié, adeptos de las «almas interiores», ganaban numerosos hombres deseosos de perfeccionamiento moral. Amiga de la dama de honor de Isabel II, Roxandre Stourdza, Julia trata, en 1814, de ganar el favor de Alejandro I,

que era francmasón desde 1803. Julia hacía entonces gran caso de Madame Guyon. El mismo año se puso en relación con el príncipe Alejandro Galitzine, ministro de Culto y de Instrucción Pública, intercediendo cerca de él en favor de Jung-Stilling, cuya familia se encontraba en la miseria; después volvemos a verla en Oberlin con Empeytaz. Estudió a Fénelon, y Roxandre Stourza le hizo leer a Saint-Martin.

El 4 de junio de 1815, Julia de Krüdener se hizo recibir con su hija, en Heilbronn, por el zar Alejandro, prevenido a su favor por Roxandre Stourza. Con anterioridad, el zar había recibido una carta de Madame de Krüdener, en el momento en que acababa de leer en Eckartshausen un pasaje que se refería a los últimos tiempos de la economía de la gracia para la Iglesia interior. Alejandro había sufrido también las influencias, más o menos directas, de las ideas de Franz von Baader, Saint-Martin, Edmundo Burke, Adam Müller, etc. Madame de Krüdener lo convenció para que hiciera una «elección particular». El zar desde entonces hace de ella su confidente, su «confesor». En París, en julio de 1815, Alejandro había elegido el palacio Elysée-Bourbon como residencia y Julia era su vecina más próxima. La visitaba diariamente en un salón de piedad, que frecuentaban igualmente Diconne, la duquesa de Borbón, Bergassem, Elzéar de Sabran, y en donde se veía en ocasiones a Chateaubriand, Benjamin Constant, Madame Récamier, el barón de Stein, Metternich, Capodistria, la duquesa de Duras, Madame de Genlis y el abate Grégoire, que remitió a Empeytaz «un fragmento de la verdadera cruz». Bien entendido que estos personajes no forman parte del pequeño grupo «místico», reservado a unos pocos iniciados, como el zar, Bergasse o Divonne. El especial mérito de la baronesa consistió en incitar al zar a creer en una nueva Iglesia «regenerada», que comenzaría a prosperar en Alsacia, concretamente en Rappenhof, y de la que el pastor Fontaines, consecuentemente, sería uno de los pontífices. Durante este período parisiense, Madame de Krüdener desempeña un importante papel: «Alejandro parece haber sido el único artífice de la Santa Alianza; pero a su lado, Julia fue, por su gran paciencia, si no la inspiradora del texto, al menos la instigadora del acta» (Francis Ley). Bergasse

posiblemente haya también tenido su participación. Para Madame de Krüdener, la Santa Alianza debería realizar el sueño de la teocracia mística. «El programa de Madame de Krüdener es todavía el de Wilhelmsbad: El reino de Cristo a través de la unión de las Iglesias» (A. Viatte). El texto, presentado en septiembre a los gobiernos de Prusia y Austria, es modificado un tanto por ellos—en especial por Metternich—, porque se le juzgó extremadamente místico; la Cuádruple Alianza (noviembre de 1815), pacto de intervención, no tendría nada en común con el proyecto inicial de la Santa Alianza de los reyes, expresión de los sentimientos cristianos de Alejandro. El zar dejó París en septiembre, habiendo hecho oídos sordos a las exhortaciones de Madame de Krüdener, que querría ver realizado su proyecto de una Iglesia regenerada. Pero en 1817 se decide a abrir sus fronteras a los emigrantes cristianos de Suiza y de Württemberg, que sufrían hambre, ofreciéndose incluso a presidir la instalación de estos colonos en la región de Odessa y en Crimea. Jung-Stilling, por su parte, ¿no había asegurado desde hacía muchos años el papel de tierra prometida que Rusia debería ocupar dentro de la economía divina de la historia?

Julia de Krüdener, a partir de 1815, lleva una vida errante a través de Europa, tratando de exhortar a los habitantes a unirse en una amplia Santa Alianza de todos los pueblos. Si con frecuencia suscita el entusiasmo entre sus oyentes, muchas veces es expulsada. En Weimar, en 1818, va a encontrarse de nuevo con su amiga Roxandra Stourdza, convertida en Frau von Edling, pero no visita a Goethe, por considerarlo completamente perdido para la causa del cristianismo. En 1820 sigue manteniendo correspondencia con el príncipe Galitzine, y a través de él, con el místico Kochelev, Gran Maestro de la Corte de Rusia. En San Petersburgo los vuelve a encontrar y allí trata de convencer a Alejandro para que sostenga la revolución de los griegos, exigiendo al mismo tiempo la liberación del Santo Sepulcro. Pero el zar, aunque continúa leyendo a Madame Guyon, sigue los consejos reaccionarios de Metternich y no le hace caso a ella. Por otra parte, es la época del general Araktchéïev y del archimandrita Photius

«precursor de Rasputín»; Photius denuncia a Madame de Krüdener ante las autoridades religiosas y el zar la invita a alejarse de San Petersburgo. En 1820 todas las sociedades secretas son objeto de una interdicción, y en 1824 Galitzine pierde su puesto. Julia muere en Crimea, en medio de los colonos cristianos que habían ido allí para convertir a los tártaros. Alejandro no sobrevive a Madame de Krüdener, aunque la leyenda cuente que vivió hasta 1864 bajo la apariencia del vagabundo Fédor Kouzmitch, sin dejar de sentir hacia su inspiradora un gran respeto y afecto [98].

Resulta muy difícil captar las ideas directrices de Pierre-Simon Ballanche, aunque su pensamiento sea menos florido que el de Madame de Krüdener. No parece haber tenido ninguna relación con los martinistas y no menciona a Willermoz, que era lionés, como él. No fue por Willermoz como Ballanche se inició en el iluminismo del siglo XVIII, sino mediante la lectura de las obras de Charles Bonnet, Joseph de Maistre y Saint-Martin. Balanche traspone sobre el plano de la especie humana en su totalidad la idea de la palingenesia individual de Charles Bonnet. En su propia *Palingenesia,* Ballanche se pregunta si el hombre no tiene como misión la transformación de la tierra, y se interroga: «¿Hasta qué punto le es posible implicar a la naturaleza en la esfera de la libertad humana, sometiéndola, ennobleciéndola, al dominarla, subyugarla y transformarla.» Se lee en su *Orfeo:* «El mundo, alterado por una inteligencia caída, recuperará su armonía primitiva por esta misma inteligencia regenerada.» Antimilitarista y anticlerical, Ballanche se dirige contra la Iglesia oficial, ya que para él, tal como nos lo explica en la *Ciudad de la expiación (Ville des expiations)*, un colegio de teósofos debería encargarse de la dirección de la totalidad de la vida espiritual. Desconfiando del ocultismo, del mesmerismo, de Swedenborg, incluso de Joseph de Maistre, adopta un misticismo de naturaleza predominantemente interior.

Este hombre, un tanto tímido, de una dulzura femenina, tuvo una infancia enfermiza, de la que salió con sus rasgos desfigurados, lo

[98] Véase, sobre todo, Francis Ley, ob. cit., y Max Geiger, *Aufklärung und Erweckung,* Zurich, E. V. Z., 1963.

que no le impidió ser hasta el final de su vida un gran amigo de Madame de Récamier, a la que hizo sus primeras visitas en Lyon en 1812. La amaba en silencio y ella le concedía su amistad. Fue también amigo de Camila Jordan y de Chateaubriand, entrado en la Academia francesa en 1842. Al final de su vida, Ballanche se ocupaba mucho de física, concretamente de motores. Por lo que de él sabemos, este espíritu polivalente, sensible, sobrepasa poco los límites cronológicos del período estudiado. Pero si en muchas cosas fracasó, no por ello dejó de ser un gran teósofo. Sus ideas sobre la caída, el pecado original, la regeneración de la tierra por el hombre regenerado, la misión paradisiaca de Adán, deben mucho al pensamiento martinista. «El principio ontológico del hombre—escribe en su obra *Visión de Hébal*—es un principio cosmológico, y este principio cosmológico reposa en el dogma de la caída y la rehabilitación.» También parece martinista la idea que le hizo considerar a las víctimas de la Revolución francesa como sometidas a un castigo expiatorio, o la que le hace escribir: «El mundo material es un emblema, un jeroglífico del mundo espiritual.» Todo se convierte en un velo que hay que desgarrar, un símbolo que es preciso descifrar. «El universo plástico y el universo ideal se *corresponden* el uno al otro.» Cree en la androgeneidad primitiva: la manifestación del hombre sobre la tierra en el tiempo se presenta como un castigo que le es infligido como consecuencia de la caída, «la unión rota produce la sucesión»; es fijista, creyendo en la apocatástasis.

Pero este pensador no podrá jamás adherirse verdaderamente a un sistema ni elaborar, en definitiva, ninguno; así, la timidez de su carácter le da a su obra una especial sensación de falta de seguridad. Las imágenes se difuminan, casi siempre de una forma centrífuga, si bien su pensamiento permanece dominado por una tendencia homogeneizante, que hace que sus mitos resulten inestables. Ballanche se interesa por las utopías socialistas; Fourier hace su debut en un periódico que él dirige. Investiga, ante todo, los fundamentos del platonismo y se interesa por el neopitagorismo, del que le llama la atención la teoría del lenguaje; debiéndole mucho a Fabre d'Olivet—partien

do de las doctrinas orientales—, no dejará nunca de apasionarse por el antiguo Egipto. Pero lejos de adoptar el politeísmo de Fabre d'Olivet, permanece fiel a Cristo y forma parte del grupo de fervientes teósofos fundado en 1804 por Claudio Julian Bredin y Jean-Marie Ampère bajo la denominación de «Sociedad Cristiana», del que forman también parte Roux y Gasparin. Ballanche, que quiere ser un «profeta del pasado», se presenta como el eco de la Iglesia interior, «el solitario de Pathmos». Cree en la interpretación sucesiva del dogma y en la caída progresiva de los siete sellos, que nos ocultan todavía los verdaderos rasgos de la Revelación [99].

En el terreno germánico, el personaje más célebre entre los que marcan la importancia de la devoción es Johann Caspar Lavater. Este pastor de Zurich, que no dejará ni su ciudad ni su ministerio más que para emprender algunos viajes a los que le inclinan su deseo inextinguible de revelaciones inefables, será siempre una curiosa y atractiva figura. En la juventud se interesa por los problemas políticos de su país casi tanto como por las cuestiones religiosas. Su carácter polémico le hizo mantener correspondencia muy amplia y se relacionó con gente de toda clase y condición social. A partir de 1763 figura entre los animadores de diversas «sociedades» suizas: Sociedad Helvética, Sociedad Moral, etc., con hombres como Kirchberger e Isaac Iselin. Se interesa también por la pedagogía, especialmente por las obras de Basedow, y trata de convertir al cristianismo al filósofo judío Moses Mendelssohn. Es que su alegre piedad, su afecto por la infancia, llenaban plenamente todo su ser. Al mismo tiempo, el iluminismo lo hace variar bruscamente, perdiendo toda su rigidez dogmática; admirando la potencia mágica del sacerdote, compone poemas sobre la Virgen, no perdiendo ocasión de afirmarse como amigo de la Iglesia romana o de destacar sus méritos. Sus enemigos

[99] De Ballanche, *Le Vieillard et le Jeune Homme,* París, Didot, 1819; *Oeuvres,* París, Barbezat, 1830; *Vision d'Hébal,* París, Didot, 1831; *La Ville des expiations,* París, Pinard, 1832. Sobre él, consultar: Jacques Roos, *Aspects littéraires du mysticisme philosophique; W. Blaque, Novalis, Ballanche,* Estrasburgo, P. H. Heitz, 1951, Léon Cellier y Brian Juden (véase *ut infra,* nota 192).

se aprovechan para acusarle de criptocatolicismo; pero ¿no ha de compartir en este terreno el destino de gran número de teósofos protestantes? Lavater niega pertenecer a cualquier secta; ante todo, se siente apóstol de la Iglesia interior, yendo hasta rechazar que los cristianos puedan pensar de forma diferente a él; pero ni los espíritus fuertes ni los que mantienen la «religión natural» encuentran gracia ante sus ojos. La piedad de Lavater, un tanto teñida de docetismo, se caracteriza, sobre todo, por una adhesión incondicional, apasionada, a la persona de Cristo, no a un Cristo abstracto, sino al Jesús histórico, a su cuerpo carnal y místico.

Se trata de un analogista, con frecuencia atraído por la teosofía, siempre curioso de manifestaciones supranormales. Lavater no admite en absoluto la eternidad de los castigos infernales. Considera al milenario como una realidad teológica, y en su obra *Aussichten in die Ewigkeit* (1768-1778) diserta indefinidamente sobre el estado de los hombres en la vida futura. Lavater cree en la eficacia de la oración, en su virtud mágica; sobre todo, tiene sed de milagros, esforzándose en encontrar una justificación cristiana a esta nostalgia. La verdadera fe debe proporcionarnos los poderes sobrenaturales que poseían los primeros cristianos. Lavater, que no comparte las opiniones de Swedenborg, parece muy próximo a Saint-Martin. Atraído por Cagliostro, cuenta, consecuentemente, muchos amigos entre los discípulos del Gran Cofto. Se le ve practicar el magnetismo, consagrar un examen atento a los genios familiares del conde de Thun [100], ir hasta Copenhague para comprobar la realidad de las visiones teúrgicas con que se veían favorecidos los discípulos de Carlos de Hesse-Cassel (véase más abajo), manifestar el deseo de volver a encontrar a San Juan Evangelista con el fin de guardarlo junto a sí. Sus trabajos sobre fisiognomonía *(Physiognomische Fragmente,* 1775-1778), que lo han hecho tan célebre, representan sólo uno de los más insignificantes

[100] Acerca de Thun, véase René Le Forestier, *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles,* París, Aubier, 1970.

fragmentos de su obra; él mismo no le dio demasiada importancia, pero han encontrado numerosos continuadores.

Se puede asegurar que, después de Lutero, ningún pensador de lengua alemana había mantenido una correspondencia tan amplia como la suya. La Biblioteca Central de Zurich conserva esta monumental correspondencia, que testimonia las grandes y numerosas amistades de Lavater con reyes, príncipes, y también con personas muy simples. Determinados literatos, como Goethe, en principio muy afectos a Lavater, terminaron por abandonarlo a causa del afán de proselitismo de este último. Su influencia, aunque enorme, se ejerce sobre los grandes pensadores. Desde luego que Lavater no tendría jamás un «sistema» definido con precisión, y si toda su vida ha sido la de un verdadero cristiano, su papel fue siempre el de un genial vulgarizador. Los iluminados con los cuales se cartea—Madame de Bourbon, Madame de Staël, los cagliostranos, Divonne, Jung-Stilling, Mlle. de Klettenberg, Kleuker, Kirchberger, Obereit, Passavant, Sailer, F. R. Salzmann, los Sarasin, J. A. Starck, Thun, Jean de Turckheim, Swedenborg y muchos otros—difunden un tanto sus ideas. Después de la Revolución francesa acude a él un gran número de emigrados y le suplican les dé su protección, puesto que su amistad con los grandes de este mundo le permite intervenir en favor de los prisioneros y de los proscritos [101].

Al lado de Lavater se puede colocar a Johann Heinrich Jung-Stilling. Era hijo de un sastre del ducado de Nassau-Siegen y recibió en su infancia una formación pietista. Preceptor hasta que en 1762 se dedica a viajar, experimentando en dicho año la iluminación, al mismo tiempo que se siente destinado especialmente por la Providencia. Fue adquiriendo una amplia y extensa cultura, hasta que en 1768

[101] Además de los *Aussichten* y los *Fragmente,* leer: *Nathanaël, oder die Göttlichkeit des Christenthums,* s. l., 1786; *Briefe an die Kaiserin Maria Fedorovna über den Zustand der Seele nach dem Tode,* San Petersburgo, 1858. Sobre él, consultar: Viatte (ob. cit.); Paul Wernle, ob. cit.; Guinaudeau, *Lavater,* París, Alcan, 1924 (esta obra estudia a Lavater sólo hasta 1786); F. Enderlin, *Der Magier von Zurich,* 1953.

dejó de estudiar; hizo estudios de medicina, particularmente de oftalmología. En 1770 permanece una temporada en Estrasburgo, donde hace amistad con Goethe y Herder. En esta época la filosofía de Wolf y de Leibniz, las ideas de la *Aufklärung,* le causan una profunda impresión y le hacen dudar de su fe, que, sin embargo, no saldrá más que reforzada de dicha dura prueba. Doctor en medicina en 1772, se establece en Eberfeld para ejercer la profesión, y en 1774 hace amistad con Lavater y vuelve a ponerse en contacto con Goethe. En este momento comienza verdaderamente su actividad de escritor, obteniendo, en cambio, un éxito más bien escaso como médico; Jung se hace nombrar profesor de economía política en Kaiserlautern (1778), después en Heidelberg (1784) y, finalmente, en Marburgo (1787), donde transcurren los seis años más fecundos de su vida *(Blicke in die Geheimnisse der Natur-Weisheit,* Berlín y Leipzig, 1787; *Heimweh,* 1794; *Der graue Mann,* 1795 a 1816; *Scenen aus dem Geisterreiche,* Francfort, 1795). Las obras de Kant, que proclaman la insuficiencia de la razón humana y su incapacidad para resolver el problema de Dios, lo liberan definitivamente de sus dudas relativas al determinismo wolfiano, mientras que los excesos de la Revolución francesa le prueban lo nocivo de las ideas del *Aufklärung.* Sus escritos escatológicos y teosóficos lo acaparan casi exclusivamente, a expensas de la enseñanza que debería realizar en Marburgo, aunque abandona dicha ciudad en 1803 para encontrar a Karl Friedrich von Baden, un mecenas dispuesto a permitirle consagrarse exclusivamente a su actividad de «misionero». En Heidelberg, y después en Karlsruhe, Jung-Stilling pasa los últimos catorce años de su vida escribiendo un elevado número de obras y multiplicando los contactos con personas de todas las clases y condiciones, a las que predica el retorno del Señor, la aritmosofía apocalíptica y los beneficios de la oración.

Jung-Stilling ha dejado una abundante correspondencia y un elevado número de obras. Se carteó con Kant, Lavater, La Motte-Fouqué, Sofía la Roche, Eckartshausen, Kirchberger, Goethe, Charles de Hesse-Cassel, Madame de Krüdener, Oberlin, Sailer, F. K. von Moser, J. F. von Meyer, Friedrich Rudolf Salzmann, Mlle. Stourdza y otros

muchos. Madame de Krüdener pasó una temporada con él en 1808. Jung-Stilling—lo que atestigua un retrato que se encuentra en la universidad de Chacov sobre una columna, al lado de un cuadro que representa a Jesucristo—conoció al zar Alejandro I en junio de 1814; su influencia sobre el zar «iluminado», menos profunda que la de Madame de Krüdener, no parece, sin embargo, haber sido menos duradera. Leyó a Boehme, aunque no se le pueda calificar como boehmista. Sus dos fuentes de inspiración son la naturaleza y la Biblia. Se muestra desconfiado en relación con la alquimia, no desdeñando el uso del magnetismo en medicina; contrariamente a Lavater, pero a semejanza de ciertos iluminados protestantes, es poco favorable a la Iglesia católica. En su cosmología, Jung-Stilling le hace un especial lugar a los ángeles y los demonios, y también a los astros, que sirven de instrumento al poder divino sobre la tierra. Se interesa por la suerte de los muertos en el más allá, por las apariciones, por todo tipo de experiencias metapsíquicas, aunque las considere generalmente peligrosas. Como Saint-Martin, rechaza la metempsicosis, pero le debe mucho a Swedenborg, desarrollando una curiosa teoría del purgatorio. Sobre todo, profetiza acerca de las revoluciones, las Iglesias, la conversión de los judíos, la venida y arrepentimiento de los seres perversos [102].

La teosofía de Jung-Stilling, por interesante y profunda que sea, reposa sobre una estructura mística incompleta. Este autor, en efecto, además de que sus tendencias analogistas parecen menos afirmativas que en la mayoría de los iluminados, acentúa generalmente los problemas escatológicos, en detrimento de los otros dos paneles del tríptico cosmogonía-cosmología-escatología, sin los cuales no existe un verdadero mito ni, *a fortiori*, una teosofía. De aquí deriva este as-

[102] Sobre él, consultar: A. Faivre, *Eckartshausen* y *Kirchberger*, ob. cit., y sobre todo a Max Geiger, ob. cit. *ut supra* en la nota 95, consagrada a Jung-Stilling y conteniendo una amplia bibliografía en la que figuran, entre otros trabajos, los excelentes estudios de Ernst Benz.

pecto original de la filosofía de Jung-Stilling, que, a falta de un esoterismo contradictoriamente equilibrante, se presenta bien como dolorosamente crispado o plenamente dirigido hacia el fin de los tiempos y otras veces como pietista o teñido de un misticismo extático, con la excepción de los instantes, demasiado escasos, en que este pensamiento se organiza en el conjunto armoniosamente antagonista que caracteriza el esoterismo de sentido definido más elevado.

El pastor de Ban-de-la-Roche (Steinthal, cerca de Schirmeck), Johann Friedrich Oberlin, ejerce desde 1767, un poco como su amigo Lavater, una profunda influencia en diversos medios, a través de un apostolado de naturaleza muy teosófica. Su irradiación no se limita a su parroquia; se ve a Madame de Krüdener pasar una temporada en ella, saliendo transformada y más convencida que nunca de la misión de que se cree encargada. Oberlin estima que las comunicaciones con el mundo espiritual son necesarias para toda comunidad cristiana. Los ángeles pueden aparecerse ante aquellas personas que lo desean, pero Oberlin dice comunicarse también con sus seres queridos desaparecidos. A él se le aparece no sólo su mujer difunta, sino la Virgen, ambas en ensueños; de esta forma, la madre del Señor le revela una serie de pintorescos detalles sobre ella misma. Oberlin, que anota cuidadosamente los ensueños de sus feligreses, hace también mucho caso de Swedenborg, al que solamente reprocha no saber diferenciar lo que posee de Jesucristo y lo que tiene de los ángeles bienhechores. Lamenta igualmente que Swedenborg no haya llegado hasta el cielo angélico descrito por Pordage. Se interesa por el magnetismo y la fisiognomonía, leyendo además a Jacob Boehme, Oetinger, Lavater, e inspirándose algo, pero poco, en el pietismo.

Sus relaciones con Jung-Stilling se remontan a 1801. En 1812, Stilling y su familia pasan una temporada en Ban-de-la-Roche. Con gran alegría de sus amigos Empeytaz y la baronesa de Krüdener, éste esquematiza las moradas celestes en forma de cuadros dibujados, y apoyándose en las palabras del Evangelio: «Hay muchas moradas en la casa de mi padre», trata de representarlas mediante el uso de colores simbólicos. Enseña la noción del androginado primitivo y pien-

sa que la resurrección pondrá fin a la separación de sexos. Oberlin describe ampliamente el progreso, a través de las moradas celestes, de dos esposos que se reúnen para volver a separarse. Su demonología, muy pintoresca, se refiere generalmente a las Escrituras; los diablos pueden, como los ángeles buenos, transportarse adonde les place y andan por todas partes, pero tienen preferencia por los lugares secos y desérticos; muchas enfermedades provienen no de causas naturales, sino de los espíritus malévolos. Oberlin predica contra la eternidad de las penas, sin llegar a pronunciarse de una forma neta. Gotthilf Heinrich von Schubert le dedicará un destacado lugar en su obra *Symbolik des Traums* (1814)[103].

Niklaus Anton Kirchberger, médico, natural de Berna, no nos ha legado prácticamente ninguna obra, pero sí una abundante correspondencia con elevado número de iluminados, que testimonia su influencia, constituyendo a la vez uno de los documentos más preciosos sobre la teosofía del siglo XVIII. Amigo de Juan Jacobo Rousseau desde 1762, hace conocimiento con Goethe en 1779; pero sus preferencias son por los místicos de la época, sobre todo Jacob Boehme, al que contribuirá a hacer conocer en Suiza. Amigo íntimo de J. C. Lavater y Jacob Sarasin, conocerá muy pronto a Divonne, Jung-Stilling, los cagliostrinos de Basilea, y se escribirá muy frecuentemente con Saint-Martin y Eckartshausen; esto nos ha valido el poseer numerosas cartas de los dos teósofos. No hay ningún aspecto del iluminismo que le sea extraño, y los dos últimos años de su vida estuvieron marcados por un cristianismo teñido de quietismo y consagrados a profundizar en la vida interior, de tal forma que fue teniendo cada vez mayor número de contactos con los místicos suizos, agrupados bajo el signo del filósofo teutón o de Dutoit-Membrini[104].

Un pietista suabo, Michael Hahn, merece ser estudiado no sólo por su influencia sociológica, sino igualmente por el interés teosófico

[103] Sobre él, consultar: Camille Leenhardt, *La Vie de J. F. Oberlin*, Toulouse, Société d'Edition, 1914; Anna Marguerite Meyer, *Licht und Schatte über dem Leben des J. F. Oberlin*, Schirmeck-Belmont, Woerth, 1971.

[104] Véase, sobre todo, la obra de A. Faivre, *Kirchberger*, ob. cit.

de sus escritos. La acción de Hahn, distinta de la de los Hermanos de Moravia, ocupa un lugar original en la historia del sentimiento religioso. Nacido en Altdorf (Kreis Böblingen), de una familia campesina, Hahn se nutrió desde muy joven de la lectura de autores místicos, como Tersteegen, Bengel, Jung-Stilling, Lavater, Gottfried Arnold, Pordage, etc.; pero, sobre todo, de Boehme y Oetinger.

Convencido de estar en contacto directo con Dios y ser dirigido por él, Hahn pretende obtener iluminaciones de larga duración. Su «visión central» *(Zentralschau)*, que es como él llama a su forma de iluminación, le permite la adquisición de un conocimiento claro de los lazos que unen a Dios, el hombre y el universo. Bajo este título es posible la comparación de Hahn y Boehme. Desde luego, la influencia del filósofo teutón permanece de forma manifiesta en toda su obra. Las nociones de *Ungrund* y de *Urgrund* se asemejan a las de Boehme, pero de todas formas con diferencias notables. Boehme y Hahn acentúan la dualidad en el seno del *Ungrund* y, por el contrario, veremos en Oetinger la insistencia sobre la unidad fundamental y ontológica de la Divinidad, sobre la *ruhende Fülle*, tal como la representa generalmente el *En soph* de la cábala. Aunque Hahn no haya desarrollado un sistema teosófico completo, lo que ha escrito dentro de este dominio denota una llamativa facultad de adaptación lógica. Habla mucho de la androgenidad, de la caída, de la apocalastasia, de la Sofía, pero los *Michelianer*, es decir, los discípulos de Michael Hahn, reunidos en escuelas de tendencia pietista, parecen estar poco afectados por el aspecto teosófico de su obra [105].

Citemos todavía a Gotthilf Heinrich von Schubert, colega de Schelling, que se carteó con Baader y tradujo a Saint-Martin. Schubert ha escrito una de las más hermosas obras del romanticismo alemán *(Symbolik des Traums*, 1814), después de haber publicado sus *Puntos de vista sobre el aspecto nocturno de las ciencias naturales* (1808). Madame de Staël ha contribuido a que fuera conocido en Francia.

[105] Véase la totalidad de la obra de Joachim Trautwein, *Die Theosophie Michael Hahns und ihre Quellen*, Stuttgart, Calwer, 1969.

Sería de especial interés estudiar con detalle sus intuiciones teosóficas sobre la reencarnación ascendente y las facultades espirituales del hombre primitivo [106].

En Rusia existe, por lo menos, un personaje que merece nuestra atención: Ivan Vladimir Lopouchine. Volveremos a hablar de él más adelante a propósito de la francmasonería. Lopouchine había nacido en el seno de una familia aristocrática, frecuentando la amistad de Novikof (véase más abajo) y sus medios «martinistas» desde una época temprana de su vida, probablemente desde 1782. Senador en Moscú bajo el reinado de Alejandro I, y después en el de Pablo I, ejerció importantes actividades oficiales y fundó en provincias logias masónicas de inspiración espiritualista; pero fue más un escritor que un francmasón activo, siendo el autor, principalmente y entre otras obras, de *Algunos rasgos de la Iglesia interior, del único sendero que lleva a la verdad y los diversos caminos que conducen a la perdición*, escrita en Moscú en 1789, terminada en 1791 y reeditada en San Petersburgo en 1798; posteriormente traducida y reimpresa en diferentes sitios. Lopouchine se inclina acentuadamente hacia la mística abstracta y el quietismo más que hacia la teosofía pura. Por otra parte, su casa editorial (Imprenta Libre de I. V. Lopouchine) edita traducciones de Paracelso, Macario de Egipto, Gregorio Palamas, Miguel Molinos, Khunrath, Saint-Martin, y contribuye a hacer que Eckartshausen sea conocido, estando plenamente al corriente de la literatura teosófica de la época.

Algunos trazos esquemáticos contiene una enseñanza de especial interés: Adán, creado andrógino, no ha sabido mantenerse en las regiones de la luz, y entonces Dios lo envió al exilio. El primer suspiro de arrepentimiento de Adán se convirtió en «la primera piedra sobre la que se edificó la Iglesia interior de Dios en la tierra»; en esta Iglesia Dios «realizó la gran obra de la regeneración». Lopouchine no rechaza la Iglesia esotérica, sino que la considera como «un

[106] No existe una obra de conjunto que trate sobre G. H. Schubert. Para una primera aproximación, véase el magnífico capítulo que a él ha consagrado Albert Béguin (ob. cit.).

medio para penetrar en la verdadera Iglesia de Jesucristo, que es la interior». Es preciso conocer la naturaleza y conocerse a sí mismo viendo en la más insignificante de las plantas la imagen del verbo encarnado, reconocer toda la historia «en resumen y en fenómenos químicos», descubrir los resultados de la encarnación. Es necesario todavía penetrar hasta el principio y el origen de las criaturas, descubrir en todos los seres «la imagen de la Santísima Trinidad, por la trinidad, que ella misma ha trazado en la naturaleza». Añadamos a esto una técnica de la oración: «La postura del cuerpo, de acuerdo con la disposición del alma, puede y debe en el hombre físico cooperar a la oración». Se ve hasta qué punto el autor, en más de un aspecto, se aproxima al heisiquiasma, y se encuentran preocupaciones similares en Eckartshausen. Pero Lopouchine escribe poco y no se detiene en detalles; sus enseñanzas se presentan, sobre todo, como direcciones generales de investigación espiritual [107]. Al lado del nombre de Lopouchine hemos de colocar el de Alejandro Fedorovitch Labzine, cuya actividad literaria se orienta hacia los principios de Novikof y de los miembros de su «círculo». Traductor de Boehme, de Swedenborg, de Eckartshausen, de Jung-Stilling, publica también numerosos folletos de carácter religioso o moral y funda una revista mística, *El Mensajero de Sión* (1807-1817), inspirada en las enseñanzas de la Logia Martinista de Novikof [108]. Sin duda, no es este punto el efecto del azar, sino el más significativo de los reencuentros, el que las actividades literarias de Lopouchine y de Labzine sean contemporáneas de la recopilación hesiquiasta de Nicodemo el Hagiorita, *Philocalie des Saints mystiques (Filocalia de los santos místicos)*, en 1793, en San Petersburgo. Entre muchos de estos pensadores, la profecía, el milenarismo, el quialismo, ocupan un lugar destacado. Entre otros, estos mismos puntos resultan esenciales y entonces el acento se marca también sobre los aspectos escatológicos del tríptico teosófico (cosmogonía-cosmología-escatología).

Es difícil distinguir los autores esencialmente quialistas o milena-

[107] Véase A. Faivre, *Eckartshausen*, ob. cit.
[108] Véase también *ut infra*, a propósito de la francmasonería rusa.

ristas de los demás. Hagamos un breve paseo panorámico sobre los mesianistas de esta época. El 8 de enero de 1797 Saint-Martin escribe a Kirchberger que «los distintos anuncios hechos por profetas y sus revelaciones le inundan por todas partes». Se exhuma a los viejos profetas, y entre los contemporáneos, en París, Jean-Baptiste Ruer anuncia para 1784 terribles acontecimientos: se va a producir una revolución, los judíos serán perseguidos, Jerusalén será restablecida, el mar se retirará dejando al descubierto nuevas tierras y los vapores de azufre asfixiarán a aquellos que hayan podido escapar al iniciarse el desastre. Durante la década de 1770 los iluminados de Avignon (véase más abajo) multiplican sus predicciones. Jacques Cazotte se complace en investigar el futuro, y Mlle. Fronteau publica en 1792 un *Recueil de prédictions (Compilación de predicciones);* dos años después, el *Oráculo divino,* de Bardin de Lutèce, del que Pontard amplía las revelaciones en su *Journal prophétique (Diario profético)* (1792-1794), destacará igualmente el mensaje de Jacqueline Aimée Brohon. Las cartas de Divonne son instructivas también, y sus amigos Reuterholm y el barón de Staël visitan a la sibila Suzette Labrousse, descubierta por Pontard y Dom Guerle, y, por consiguiente, se interesa en ella también la duquesa de Borbón. Dom Guerle revela después al gran público a la profetisa Catalina Théot, que atraerá al propio Robespierre. En los comienzos del Imperio, la famosa Mlle. Le-Normand publica *Les Souvenirs prophétiques d'une sybille (Recuerdos proféticos de una sibila),* 1815, y más tarde Madame de Krüdener se obstina en predecir calamidades que nunca se realizan. Mencionemos las afirmaciones de los abates Fiard *(La France trompée par les magiens et les démonolâtres,* París, 1803; *Francia engañada por magos y adoradores del demonio)* y Jean Wendel Wurtz *(L'Appolyon de l'Apocaliyse ou la Révolution française par Saint Jean l'Evangéliste,* Lyon, 1816; *El Apolo del Apocalipsis o la Revolución francesa predicha por San Juan Evangelista),* de Magneval[109]. En Francia

[109] Muchas de las cartas del iluminado Magneval se encuentran en el Archivo del Estado de Basilea (véase A. Faivre, *Kirchberger,* ob. cit.).

citaremos todavía los nombres del jansenista Pierre-Jean Augier *(Prophéties,* París, 1819), de Nicolás Bergasse (inspirador de la Santa Alianza), de Madame Bouche, del dominicano Bernard Lambert-Laplaigne (de 1793 a 1806), de Tardy de Beaufort *(Exsurgat Deus!,* 1802). Alexis Dumesnil *(La Manifestacion de l'Esprit de Vérité,* 1819; *Manifestaciones del espíritu de la verdad)* anuncia el fin del mundo, y De Vismes *(Nouvelles Recherches sur l'origine et la destination des pyramides d'Egypte,* 1812; *Nuevas investigaciones sobre el origen y finalidad de las pirámides de Egipto)* predice que la Tierra será incendiada el año 2000. Claudio y Francisco Bonjour fundan una comunidad convulsionaria de jansenistas en Fareins del Ain, de donde derivaría su nombre de «fareinismo», y en 1795 intentan fundar una «República de Jesucristo». Muchos personajes se presentan durante la Revolución diciendo ser Elías reencarnado; así, el zapatero Loiseaut, que atrajo la curiosidad durante tres años. En Italia existe todavía un jansenista, Francisco-Antonio Baldi, que profetiza siguiendo el clásico esquema de las tres venidas de Jesucristo *(De Apologia Catholicae Religionis,* Venecia, 1799). El dominicano Giuseppe Zoppi *(Epocha seconda della chiesa,* Lugano, 1781; *L'Apocalisse di S. Giovanni Apostolo,* Lugano, 1781) espera la llegada del Anticristo, la restauración del pueblo judío como nación, una doble resurrección corporal y el Reino de Cristo [110]. Sobre todo, el jesuita chileno Manuel Lacunza escribe *Venida del Mesías en gloria y majestad,* tratado netamente milenarista que conocería un notable éxito.

En Alemania, Johann Philipp Petri, pastor que ejercía cerca de Francfort del Main, escribe once tratados sobre las profecías, publicados a partir de 1768. Christian Gottlob Thube es un discípulo de Bengel *(Ueber die nächstkommenden vierzig Jahre,* Wismar, 1796). Existen muchos milenaristas en el movimiento de los *Erweckten* o *Despiertos,* de los que Ignaz Lindl y Johannes Gossner son dos de los más conocidos representantes. Este movimiento concierne, sobre todo,

[110] Consultar, por orden alfabético, el diccionario de Henri Desroches (ob. cit.).

a la Alemania católica del sur, particularmente la diócesis de Augsburgo. Se trata de regenerar la Iglesia y de esperar la llegada del Salvador. El movimiento debe mucho al ex jesuita bávaro Johann Michaël Sailer. Numerosos *Erweckten* de Servia y de la diócesis de Augsburgo seguirán en Rusia el llamamiento de Lindl o de Madame Krüdener, y el propio zar ofrece terrenos en Besarabia a estos hombres convencidos de la proximidad del segundo advenimiento. Entre las filas de los *Erweckten* citemos a Martin Boos, Johann Michaël Feneberg, Georg Lutz, y entre sus amigos y protectores, a Conrad Schmid, Karl von Eckartshausen, Jung-Stilling y Franz von Baader.

Al margen de esta tendencia, Tomás Pöschl, sacerdote católico, nacido en Bohemia, considera a Napoleón como el Anticristo y espera la llegada de la Iglesia judeo-católica de los últimos tiempos, fundando la fraternidad de los «Hijos de la Pura Palabra de Dios». Sus fieles se dispersaron a su muerte en 1817, pero su discípulo Bernard Müller, de Kostheim, cerca de Magencia, se hace llamar Juan Bautista II, profeta de Jerusalén desde 1816, y después de haber errado a través de toda la Alemania del sur se refugia en Maguncia en 1820 y ejerce una notable influencia dentro de numerosos medios intelectuales, emigrando por último a los Estados Unidos en 1831 con cincuenta discípulos. Georges Rapp, campesino de Württemberg, fue afectado por la misma oleada milenarista y condujo un grupo de emigrantes, compuesto de veinticinco familias, a los Estados Unidos en 1803 [111]. No debe asombrarnos, por tanto, que el quiliasma esté tan difundido en los Estados Unidos en esta época. Citemos solamente los nombres de Benjamin Gale *(A Brief Essay,* New Haven, 1788; *Un breve ensayo)*, Samuel Gatchel *(The sings of the Times,* Danvers, 1780; *Los signos de los tiempos)*, Samuel Hopkins *(The System of Doctrines Contained in divine Revelation; El sistema de doctrina que contiene la revelación divina,* y un *Treatise on the Millenium,* Boston, 1793; *Tratado sobre el milenio)*.

[111] Véase A. Faivre, *Eckartshausen,* ob. cit., y Gerard van Rijnberk, *Episodes de la vie ésotérique,* Lyon, Derain, 1949.

En Inglaterra, John Gill *(An Exposition of the Revelation of St. John,* Londres, 1776; *Exposición de la revelación de San Juan)* cree en un milenio terrestre entre las dos resurrecciones corporales. El católico Charles Walmesley, llamado Pastorini, obispo de Bath, multiplica las profecías en su *General History of the Christian Church (Historia general de la Iglesia Cristiana)*, 1771. John Wesley, fundador del metodismo, admite, bajo la influencia de Begel, un doble milenio: el primero sobre la tierra comenzando en 1836, el segundo en el cielo después de la venida de Cristo *(Explanatory Notes upon the New Testament,* Filadelfia, 1791; *Notas aclaratorias sobre el Nuevo Testamento)*. El gran poeta inglés Samuel Taylor Coleridge, gran amigo de Edward Irving, del que anotó la versión inglesa de Lacunza, se declara convencido de la segunda venida de Cristo [112]. Por último, Richard Brothers, marino inglés que abandona su carrera militar tras una vida aventurera para consagrarse a la meditación, que en 1793 se declara el «sobrino del Todopoderoso» y comienza al año siguiente a hacer imprimir sus profecías, se cree descendiente de David y anuncia la reconstrucción de Jerusalén para 1798, siendo arrestado en 1795 y confinado como alienado en Islington, donde no dejará de escribir. Posteriormente, en 1806 es puesto en libertad. A través de sus obras hizo un gran número de discípulos y es bajo este título como llama más la atención de los historiadores. Se carteaba con el astrónomo Bartolomé Prescot, muerto en Marylebone. Su doctrina de la «luz interior» nos recuerda mucho las enseñanzas de los primeros cuáqueros. Brothers está enterrado en el mismo cementerio que Joanna Southcott (1750-1814), la profetisa de Devonshire, que había sido calificada como la «Esposa del Cordero» y anunció que alumbraría al segundo Cristo [113].

[112] Véase *ut supra,* nota 110.

[113] *Dictionary of National Biography,* editado por Sidney Lee, Londres, 1898. Acerca de los escritos de Richard Brothers y la abundante literatura a la que dieron lugar, véase A. Faivre, *Eckartshausen,* ob. cit., pág. 220, nota 264.

Sistemas elaborados

Veamos ahora aquellos pensadores cuyos sistemas teosóficos son plenamente elaborados. Aunque antes de 1750 había sistemas de este carácter, es a partir de dicha fecha cuando, correspondiendo poco más o menos con la invasión del racionalismo de filósofos como Helvetius, se asiste a una verdadera coalición de los medios cristianos para reaccionar contra el nacimiento del ateísmo materialista. De forma creciente, el pensamiento hermético le sirve de barrera a la resistencia religiosa y podemos ver muy precozmente, por ejemplo, a Gottfried Plouquet, de la universidad de Tübingen, del que se publicaron numerosas *Disputationes* en latín, escritas a partir de 1750, y que servirían de modelo a teósofos como Oetinger, aunque su autor no sea precisamente un teósofo [114]. Se trata de utilizar a la vez las luces de la razón, la iluminación interior y las enseñanzas de la tradición esotérica para oponer a los detractores de la religión un sistema de pensamiento bien estructurado.

Al igual que en el pasado, la cábala llama la atención de los teósofos. Se publican o reeditan obras como *Specimen antiquitatum hebraïcarum ex Libro Sohar* (Dresde, 1751) y *Die wahre und richtige Cabalah* (Francfort, 1774), reeditadas por W. C. Kriegsmann, y *Etwas zur richtigen Beurtheilung der Theosophie, Cabala, Magie* (Leipzig, 1786), de J. G. Stoll, que no son las únicas que merecen ser citadas. Recordemos también a J. F. Kleuker, mencionado anteriormente, autor de *Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten* (Riga, 1786). Estos trabajos anuncian las ulteriores investigaciones del gran sabio iluminado Franz Joseph Molitor *(Theosophie der Geschichte, oder über die Tradition,* Francfort, 1827, 1834, 1839). Más adelante podremos comprobar que la literatura que se difunde en el medio de los Rosa-Cruces de Oro en Alemania está ampliamente enriquecida con libros de este género. A con-

[114] R. C. Zimmermann, ob. cit.

tinuación se presentan algunos personajes interesantes, sean o no cabalistas.

Emmanuel Swedenborg, nacido en Estocolmo y muerto en Londres, es, bajo más de un título, un personaje considerable. Ennoblecido en 1719, ocupó una silla en la Cámara de los Lores. Poeta desde su infancia, organista, y también desde su juventud un matemático de gran talla, estudió a Newton en Londres en 1710, viajando a continuación por toda Europa. Durante dicha gira visitó a un gran número de sabios, con los que mantuvo a continuación una nutrida correspondencia científica. Inventó una especie de submarino, un nuevo sistema de esclusas, un aparato volador provisto de una hélice. Fue asesor del colegio de minas, publicando en 1719 una serie de obras sobre el movimiento de la Tierra y los planetas, álgebra, cálculo diferencial e integral. Su *Oeconomia Regni Animalis* (1740-1741) contiene ya una serie de especulaciones de carácter cosmológico; el autor aplica a sus razonamientos científicos la idea de la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos. El año 1745 marca el final de su actividad científica propiamente dicha; efectivamente, desde junio de 1743 observa en él una serie de ensueños premonitorios y simbólicos, que ha recogido en el *Diario de sus ensueños (Journal de ses rêves)* (1743-1744). Se dedica entonces al estudio de las Escrituras y escribe sus *Arcana Coelestia* (1748), exégesis bíblica; a partir de entonces las obras de carácter teosófico se van a ir sucediendo.

Swedenborg es menos un alma contemplativa que un espíritu observador o analítico, más un geógrafo de las esferas celestes que un místico describiendo sus visiones beatíficas. Emerson dijo de él que traducía la naturaleza en términos de pensamiento. Swedenborg buscaba el enlace orgánico, vital, entre el hombre y la divinidad, y presenta sus enseñanzas como una «revelación», afirmando haber sido elegido por el Señor para explicar a los hombres el sentido espiritual de la palabra de Dios. Para él la creación es obra del sol espiritual que emana de Dios; el universo creado encierra en sí la imagen divina. El hombre fue el origen del mal al alejarse de Dios. La caída aparece como una degradación progresiva de la especie humana,

corrompida por los sentidos. Swedenborg distingue cuatro edades en la humanidad: la de oro, la de plata, la de bronce y la de hierro. La Trinidad no aparece más que en el instante en que Dios se hizo hombre. Cristo ha restablecido el equilibrio entre el cielo y el infierno, pero después de la encarnación se han perpetrado otros pecados y será necesario un nuevo Juicio. Muy hostil hacia el catolicismo, Swedenborg presta una gran atención a Mahoma y ataca la concepción de la fe como única justificación, tan frecuente entre los protestantes (teoría de Malanchton).

Los mundos espiritual y temporal están únicamente poblados por hombres, no existiendo ángeles creados por Dios; por tanto, no hay ángeles caídos. En el mundo espiritual cada hombre acaba por revestirse con sus rasgos interiores, revelando de esta forma su verdadero ser; en el infierno, los réprobos se sumergen a sí mismos en sus vicios y sus delicias. El verdadero trabajo de regeneración consiste en alienar nuestro libre arbitrio, suprimir nuestra propia voluntad y convertirnos en instrumentos en las manos de Dios; más aún, Swedenborg sostendrá que el hombre no puede verdaderamente pensar ni querer por sí mismo, porque se encuentra en el centro de una infinidad de espíritus que tratan de actuar sobre él. La salvación se hace no por obra de un redentor, sino por el entrenamiento de la voluntad. «El secreto de la manifestación divina, de la Teofanía, es que el Señor aparece ante cada uno bajo una forma que corresponde a la capacidad respectiva de cada uno.» (Es exactamente lo que nos enseña la teosofía islámica de un Ibn-Arabi.) Swedenborg precisa: «El Señor no se *oculta,* pero los malvados lo hacen aparecer como si se ocultase, como si no tuviera existencia» (Henry Corbin).

Todo objeto natural es la representación de uno espiritual. «Todas las cosas naturales tienden a su *Geistleiblichkeit,* a este estado de *cuerpo espiritual* que Oetinger, fiel discípulo de Swedenborg, ha convertido en una noción fundamental, porque éste es también el estado de los seres y de las cosas observadas por Swedenborg en el curso de los estados visionarios que refiere en sus *Memorabilia* o el *Diarium spirituale*» (Henry Corbin). Swedenborg se complace de forma espe-

cial en describir el mundo espiritual, el lugar que ocupan los justos, por donde él pretende haberse paseado. Así, pinta ciudades, casas, museos, bibliotecas, etc. Todo como en la Tierra. Hay hombres que tienen que descansar, alojarse, nutrirse, vestirse... Pueden también casarse, pero no nace ningún niño de este matrimonio. Tal como lo explica Maurice Got, Swedenborg utiliza con un rigor plenamente científico su tabla de correspondencias; su método corresponde esencialmente a los medios de investigación de lo real, y es bajo este título como puede haberse interesado a Paul Valéry. Las visiones de Swedenborg permanecen subordinadas a la utilización de un método exacto. Lo espiritual no es abstracto, y según su teoría de los *influjos (influx)*, el hombre puede poseer una conciencia ampliada. El influjo procede del mundo espiritual; luz de cada hombre natural asegura la coherencia, la unidad, entre todos los elementos de lo real, pero la noción de «correspondencia» no equivale a un simple paralelismo, que se manifestaría entre los diferentes planos; causa y efecto pertenecen a un mismo orden; todas las cosas manifestadas en el espacio y el tiempo aparecen como los símbolos de situaciones espirituales de las que son la causa, si bien el mundo visible no es más que la representación del mundo espiritual. El alma forma el cuerpo a su imagen. La sustancia del mundo, activa, permanece unida al movimiento; la idea de onda o de vibración concreta, la teoría swedenborgiana de las correspondencias; el movimiento crea el espacio y el tiempo. Lo *interno* es la realidad espiritual, de la que el mundo sensible es la apariencia. De igual forma que hay tres cielos—cielo supremo, cielo medio y cielo inferior—, existen tres sentidos de la palabra divina: un sentido celeste, otro espiritual y uno natural. Chatanier, uno de los traductores de Swedenborg en Francia, considera que su doctrina debe mucho a la *Cabala denudata* de Knorr de Rosenroth; pero la obra de Swedenborg debe, sin duda, más de una imagen a Saint-Georges de Marsais.

No ha habido ningún místico que ejerciera sobre la literatura francesa del siglo XIX una influencia tan profunda como la de Swedenborg: Balzac, Baudelaire, Nerval, George Sand, le deben muchí-

simo, así como Strindberg y otros muchos escritores, entre los más célebres. Sus doctrinas penetraron en Francia a partir de 1770. Pernety y Chatanier lo traducen en 1782. A la Sociedad Swedenborgiana de Londres (Swedenborg Society of London) hemos de añadir la Nueva Iglesia de Nueva York (New York's New Church) y la Sociedad de los Iluminados de Aviñón, agrupados alrededor de Dom Pernety y Grabianka. A principios de 1820, Bonifas-Laroque, Anne-Pierre-Jacques de Vismes, Hindmarsch, publican su doctrina en forma de resumen, y Le Boys de Guays la difunde ampliamente. Citemos todavía al capitán Jean-Jacques Bernard, que trata de reconciliar al swedenborgismo con el martinismo—una síntesis que parece muy difícil—, Gobert, Moët, que publica una traducción completa de sus obras (1819-1824). Kant conoció a Swedenborg por su *Arcana Coelestia,* y lo critica en su *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (Königsberg, 1766), obra de una gran importancia para el desarrollo de la filosofía kantiana, por el propio Kant, y desarrolla sus propias ideas acerca de los límites de la metafísica. Novalis, Justinus Kerner, Baader, G. H. Schubert, se ocupan de los problemas de la visión, recogiendo desde diferentes perspectivas más de una intuición de Swedenborg. De la misma forma, los principales representantes del iluminismo «piadoso» (Jung-Stilling, Lavater, Madame de Krüdener, Oberlin), a pesar de sus profundas divergencias teológicas, se apropian de esta filosofía en la medida en que se aproximan o alejan de las manifestaciones del más allá [115].

[115] Se pueden consultar las traducciones de Moët al francés *(Duciel et de ses merveilles, et de l'enfer,* París, 1819; *La Vraie Religion chrétienne,* París, 1819; *De la Nouvelle Jérusalem,* París, 1821; *Apocalypse révélée,* París, 1823); la de Le Boys de Guays *(Arcanes Célestes,* Saint-Amand, 1841-1845), las de Pernety, de Chatanier. Pero también son interesantes dos bio-bibliografías existentes: James Hyde, *A bibliography of the works of E. Swedenborg,* Londres, 1906, y A. Stroh, *An Arridged chronological list of the works of E. Swedenborg,* Estocolmo, 1910. Sobre Swedenborg, consultar también: Henry de Geymüller, *Notice sommaire sur la vie et les écrits d'E. Swedenborg,* París, Lausana, s. d.; Martin Lamm, *Swedenborg,* París, Stock, 1966 (prefacio de Paul Valéry); Ernst Benz, *Swedenborg und Lavater,* en «Zeitschrift für Kirchengeschichte», Bd. 57, 1938; E. Benz, *Swedenborg, Naturforscher und Seher,* Munich, 1948; E. Benz,

Incluso espíritus más superficiales han con frecuencia reconocido en Swedenborg toda la profundidad que posee. Un estilo colorista, pero voluntariamente sin elegancia, sirve de envoltura a descripciones realistas de innumerables visiones. Parece que se mira un dibujo en dos dimensiones, sin relieve espiritual, o una sucesión de grabados semejantes a los cuentos de hadas en imágenes de Epinal. A primera vista no existe más que la decoración, pero se trata de una impresión absolutamente engañosa, que persiste mientras el lector no ha encontrado la perspectiva, que hace aparecer de forma súbita los relieves múltiples y complejos, la llamativa distribución de los planos de significación y los niveles de comprensión, las estructuras significativas de las redes contradictorias.

Friedrich Christoph Oetinger aparece durante su época como el padre de la teosofía cristiana en Suabia. Dotado de un temperamento impresionable—con contactos personales con el reino espiritual—, fue desde edad temprana piadoso y místico, bebiendo en las fuentes de Malebranche. Fende le pone en contacto con la *Cabala denudata* (1677) de Knorr de Rosenroth. En Tübingen, un artesano le revela las obras de Boehme y muy pronto Oetinger abandona a Malebranche, así como el arrianismo, del que en mayor o menor grado cifraba su doctrina. En Francfort, el judío Cappel Hecht lo inicia en la cábala judía, y así traba conocimiento con Zinzendorf, pero no llegan a una adecuada comprensión. En Halle, un cabalista le interesa en la filosofía de Isaac Loria, que tendrá sobre él una influencia determinante, a la que se mezclan las de Boehme y Swedenborg. Para Oetinger, los *sephirots* no son criaturas de Dios, sino formas de manifestación divina, emanaciones *(Ausstrahlung)* del ser divino en en el mundo de las criaturas. Cabalista cristiano, quiere demostrar que las tradiciones

Swedenborg in Deutschland, Francfort, 1947; Priedemann Horn, *Schelling und Swedenborg,* Swedenborg Verlag, Zurich, 1946; Henry Corbin, *Herméneutique spirituelle comparée (I. Swedenborg-II Gnose ismaëlienne),* en «Eranos Jahrbuch», XXXIII/1964, Zurich, Rhein Verlag, 1965; por último, entre otros muchos artículos, dos trabajos de Mauricio Got y Paul Arnold en «La Tour Saint-Jacques», II, III, IV, 1960.

esotéricas judías contienen ya las «verdades» de la fe cristiana; tratando de establecer un acuerdo entre los pensamientos de Boehme y Loria, hace conocer a los representantes del pietismo alemán—a través de Loira—el hasidismo, que espiritualmente posee un estrecho parentesco con el pietismo.

Oetinger, el *Mago del Sur,* ha sido considerado como teólogo luterano y miembro de la Iglesia evangélica. Se opone a Leibniz, en relación a la teoría de la mónada, y también a Wolf. Habla frecuentemente de «principios opuestos». Todo consiste en fuego y agua, en atracción y repulsión. Oetinger reemplaza de esta forma la concepción leibniciana, matemática y mecánica de la naturaleza, por un concepto orgánico, según el cual un principio espiritual hace actuar la vida dentro del cuerpo; este principio lo denomina, en unión de Jacob Boehme, el «Tinktur». De forma similar al filósofo teutón, Oetinger describe estados de combate, de contradicción, allí donde Leibniz veía al contrario de «pasajes deslizantes». Oetinger, que se opone de esta forma a la ley de continuidad y que ha comprendido lo esencial de la lógica de las contradicciones, parece aproximarse al empirismo y al sensualismo, acentuando el valor de la experiencia y la percepción sobre las matemáticas puras y la lógica aristotélica, un poco como Hamann, Matthias Claudius o Baader. Se reconoce la influencia de Bacon, pero en Oetinger este empirismo se encuentra absorbido por una visión cósmica total, que deshace todos los bloqueos de carácter dualista. Forma, efectivamente, parte de los protestantes que después del siglo XVIII, por oposición a la ortodoxia, el *Aufklärung* y el pietismo, desarrollan una comprensión de la historia de especial viveza y concebida como el nexo de unión de la propia revelación divina. Hecho muy característico a este respecto: Oetinger se opone a Lavater, que Jung-Stilling justificaría como *Sinnlichkeitschrist;* porque Lavater, según Oetinger, no cree suficientemente en el cuerpo material, y sus *Vues sur l'éternité (Visiones de eternidad),* 1773, resultan excesivamente espiritualistas, con una especial tendencia a presentar un mundo transfigurado por venir, que no toma demasiado al pie de la letra el Evangelio. Para Oetinger, nosotros nos encontramos teodavía sumer-

gidos en un paraíso de placeres corporales. Esta manera de insertar la naturaleza en la teología constituye uno de los rasgos de su pensamiento, a la vez monista y contradictorio; tal adhesión a la naturaleza, a la realidad, está desde luego de acuerdo con uno de los más duraderos aspectos del pensamiento protestante: Dios y el mundo se penetran mutuamente. Oetinger, en busca de un punto de enlace entre la física terrestre y la celeste, muestra que la naturaleza es una «gran academia», y la cosa más insignificante en las criaturas testimonia las «invisibilidades» de Dios. Él ve en *Romanos* I, 20, la confirmación de una total analogía entre lo visible y lo invisible; esta analogía, por ella misma, le demuestra que todo en el más allá «debe poseer forma» *(Leiblichket des Geistigen)*. ¿La escritura no representa los objetos espirituales dotados de corporeidad? *(Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes)*. De esta manera considera a la magia, que busca el *nexus invisibilium cum invisibilibus,* como la más elevada de las ciencias. Oetinger se ocupa mucho de alquimia. La revelación escatológica aparece como una profunda alteración, *ut tandem exterius sit sicut interius.* Desarrolla ampliamente el tema del andrógino primitivo y, finalmente, este autor se distingue de numerosos teósofos en dos puntos importantes. Por una parte, afirma su creencia en una creación *ex nihilo* (y no en una emanación) y, por otra, no ve en el hombre una «chispa divina», que sería una parcela de la propia divinidad, y es en esto en lo que todavía se opone a la monadología de Leibniz.

Oetinger influye sobre los círculos pietistas de la Alemania del sur, especialmente el de Michael Hahn, y más tarde la comunidad nazarena de Johann Jacob Wirz. Sus obras [116] fueron editadas en ruso, encontrando un especial eco en los círculos masónicos del emperador Alejandro I. Oetinger se interesa mucho en Swedenborg, contribuye a difundir su doctrina y ampliar su influencia, siendo el

[116] *Theologia ex idea vitae deducta,* 1765; *Aufmunternde Gründe zur Lesung der Schriften Jakob Boehmes,* Francfort y Leipzig, 1761; *Lehrtafel der Prinzessin Antonia,* 1763; *Swedenborg und anderer Irrdische und Himmlische Philosophie,* 1765; *Oetingers Selbstbiographie,* Stuttgart, 1845.

primero en traducir y publicar en alemán un escrito del vidente sueco. Finalmente, los dos filósofos que redescubren a Jacob Boehme, es decir, Franz von Baader y Schelling, conocen a Boehme por las interpretaciones que de él da Oetinger, que usa el boehmismo como criterio para una crítica de la ciencia contemporánea. De esta forma, Schelling aborda también a Boehme a través de Tieck, que le hace conocer igualmente a Novalis [117].

Jacob Hermann Obereit, cirujano, alquimista, doctor en filosofía por Wieland, opone las verdades de la mística y del esoterismo a la incredulidad del *Aufklärung.* Al corriente de casi todas las sociedades iniciáticas de su tiempo, trata de fundar su propia orden teosófica sobre la base de los escritos de Saint-Martin. Su pensamiento se sitúa en relación a Kant y de acuerdo o en oposición a él. Sus *Betrachtungen über die Quelle der Metaphysik* (Meiningen, 1791), escritas a propósito de la *Crítica de la razón pura* (1781), hacen de él un interesante filósofo poskantiano [118].

El alsaciano Frédéric-Rodolphe Salzmann, nacido en Saint-Marie-aux-Mines, consejero de la legación de la Sajonia ducal, preceptor del barón de Stein (el futuro ministro prusiano) en 1774, es un jurista de formación y pasa casi toda su vida en Estrasburgo, donde se consagró al estudio de los teósofos. Salzmann adquiere la librería académica de Estrasburgo, convirtiéndose así en editor-librero, lo que le asegura una relativa tranquilidad, momentáneamente interrumpida por la tormenta de la Revolución. Amigo de Oberlin, de Juan de Turckheim, de Jacob Lenz, de H. L. Wagner, místicos o teósofos conocidos de Goethe, con el que funda una revista, *Der Bürgerfreund.*

[117] Sobre él, consultar: Elisabeth Zinn, *Die Theologie des F. C. Oetinger,* en «Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie», Bd. 36, Güterloh, 1932; E. Benz, *Swedenborg in Deutschland,* ob. cit.; E. Benz, *Schellings theologische Geistesahnen,* en «Akad. der Wiss. und der Lit.», núm. 3 de 1955, y también la obra de E. Benz, que citamos más abajo en la nota 138.

[118] Acerca de él, consultar a Werner Milch, *Die Einsamkeit; Zimmermann und Obereit im Kampf um die Ueberwindung der Aufklärung,* Leipzig, 1937; Paul Wernle, ob. cit.; Th. Stettner, *Goethejahrbuch,* XVII, 1907, págs. 192-204, y *Allgemeine Deutsche Biographie.*

Durante años, y hasta el fin de sus días, fue amigo devoto de Willermoz. Con Juan de Turckheim, su compatriota estrasburgués, Salzmann organiza el sistema de los C. B. C. S. (Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa), tomando parte activa en el convento de Wilhelmsbad (en 1782; véase más abajo), y será para siempre, en Alsacia, el representante autorizado de los Grandes Profesos. Se le verá actuar como intermediario entre Willermoz y los príncipes alemanes Charles de Hesse-Cassel y Fernando de Brunswick. En 1788 conoce a Saint-Martin en Estrasburgo, donde el Filósofo Desconocido pasa uno de los períodos más felices de su vida en compañía de los místicos alsacianos, de los que Salzmann y Madame de Böcklin forman parte. Sin duda, se debe a Salzmann, como ciertamente sucedió con Madame de Böcklin, que Saint-Martin se haya interesado en la filosofía de Jacob Boehme. Salzmann se inspira en el pensamiento del zapatero de Goerlitz, pero también lo hace en el de Engelbrecht, Oetinger, Bengel, Hahn. Se cartea con Jung-Stilling, Lavater, Georg Müller, Moulinié, Saint-Martin, el obispo Grégoire, Oberlin, Friedrich von Meyer, Gotthilf Heinrich von Schubert, Emil von Darmstadt, Madame de Krüdener, Nüscheler y otros escritores y teósofos.

Su obra inicial, *Tout se renouvellera (Todo ha de renovarse)*, aparece en siete partes, desde 1802 a 1810, conteniendo numerosos extractos de lecturas teosóficas y notas personales. Se encuentran páginas de Ruysbroeck, Tersteegen, Catherine de Sienne, Antoinette Bourignon, Madame Guyon, Jane Lead, Swedenborg, Browley, autores que Salzmann hace conocer a los lectores de Alsacia, Alemania del norte, Suiza. En este trabajo, Salzmann expone interesantes ideas sobre el estado del alma después de la muerte y acerca de la resurrección. Antes de resucitar hemos de atravesar un estado transitorio, previo al paso definitivo al cielo o al infierno; Salzmann trata de hacer de esta manera aceptable a los protestantes la teoría católica del purgatorio. Es autor de quince volúmenes, entre los que se encuentran también: *Acerca de los últimos tiempos* (1805), crítica de una obra de Kelber; *Miradas sobre los misterios de las intenciones de Dios en relación con la humanidad* (1810). Salzmann presenta una

cosmogonía de carácter netamente martinista: la rebelión de los ángeles fue el origen de un caos, con el que Dios hizo una maravillosa morada para que sirviera de habitación al hombre. El desorden de los elementos es la consecuencia de la caída de Adán. Salzmann profetiza en más de una ocasión el fin de los tiempos. Se le ha confundido muchas veces con su primo Johann Daniel Salzmann, secretario de una comisión municipal *(Actuarius)* y comensal habitual en casa de Goethe, Jung-Stilling y Herder hacia 1771. Este amigo de Goethe murió en 1812, y el amigo de Saint-Martin falleció en 1821 [119].

Karl von Eckartshausen viajó muy poco durante su vida, apenas salió de la ciudad de Munich, pero el número de sus obras sobrepasa el centenar. Su correspondencia es igualmente muy abundante y de un gran interés. Consejero áulico en 1776, miembro de la Academia de Baviera en 1777, archivero secreto en 1784, ha escrito numerosos libros sobre derecho, química, así como «folletos» de literatura edificante y estimulante. Pero se nos presenta, ante todo, como un teósofo, en especial después del año 1788; en política es la teocracia su sistema, mostrándose enemigo de los «Iluminados de Baviera» y amigo de los jesuitas. Los «Iluminados de Baviera» son la secta revolucionaria de Weishaupt, a la que estaría afiliado en su juventud, pero sin sospechar los fines verdaderos de la asociación.

Mediante su ciencia de los números quiere resolver la oposición kantiana entre el noúmeno y el fenómeno, realizar la síntesis de todos los conocimientos. Cabalista, se nutre en las fuentes más tradicionales de dicho pensamiento, tanto cristianas como judías, pero adaptándolas a su propio sistema de una forma plenamente personal. Se traducen todavía ahora, en la segunda mitad del siglo XX, sus obras, sobre todo la que se ha considerado como clave y obra maestra, *La Nube sobre el santuario* (1802), que no ha cesado de ser reeditada. En la mayoría de sus libros, desde 1788 a 1803, Eckartshausen desarrolla

[119] Sobre él, consultar: *Lettres choisies (de Salzmann),* traducidas del alemán al francés por M. E. C. y precedidas de un *Estudio sobre el misticismo,* París, Ed. Chacornac, 1906; Anne-Louise Salomon, *F. R. Salzmann,* París, Berger-Levrault, 1932, y también la obra citada de Le Forestier.

sus intuiciones fundamentales en materia de cosmología, cosmogonía y antropología (caídas, androginado, reintegración), de Iglesia interior —de la que sería uno de los más exaltados partidarios a pesar de su catolicismo—, de magnetismo animal, escatología milenarista fundada sobre la aritmosofía (*Zahlenlehre der Natur*, Leipzig, 1794). En sus libros, y sobre todo en su correspondencia, refiere una serie de manifestaciones supranormales de las que él ha sido testigo.

Eckartshausen, que antes de morir conocería a Baader, es el amigo querido de Sailer—el célebre ex jesuita que deberá llegar a ser obispo de Ratisbona—, Conrad Schmid, el amigo de los «Erweckten» y de Thun, el mago amigo de Lavater, así como de Jung-Stilling, Kirchberger; se escribe también con Herder, Nicolai y los rusos Lopouchine y Plechtchéieff, que difunden sus obras en Rusia. Alejandro I las lee y coloca entre sus libros predilectos, con igual título que las de Fénelon, Madame Guyon, Jung-Stilling, Saint-Martin. Novalis está muy próximo a Eckartshausen, del que más tarde encontraremos influencia en Eliphas Lévi, Aleister Crowley, Papus y otros muchos autores «tradicionales»[120].

De Friedrich von Hardenberg, conocido con el sobrenombre de Novalis, podemos decir que es el autor más genial, de más elevada poesía y el más atacante de los teósofos alemanes de su tiempo. Este escritor, uno de los más célebres de la literatura alemana, es demasiado conocido para que nosotros le dediquemos aquí el espacio que merece, por lo que nos limitaremos a lo esencial. Nacido en Wiederstedt y administrador de minas, deja una obra fulgurante, interrumpida prematuramente por su muerte. Novalis se casa en 1795 con Sofía von Kühn, que tenía entonces trece años; ella fallece dos años más tarde, acontecimiento que acentúa el misticismo del escritor, no sobreviviendo más de cuatro años a su amada, a la que tiende a identificar con «Sofía», la sabiduría divina. Novalis no se apasiona por la literatura teosófica o alquímica, pero posee ampliamente el sentido de la analogía, de la unidad universal. Ante Baudelaire canta las

[120] Véase la totalidad de la obra de A. Faivre, *Eckartshausen*, ob. cit.

correspondencias entre los cinco sentidos, así como las Tinieblas o la síntesis mística entre el día y la noche; busca, con ayuda de la ciencia y de la teosofía, a través de la poesía, una fórmula universal capaz de conferir a la humanidad conocimiento y poder. Mejor que los románticos de su tiempo alaba a la luz, elemento creador del mundo físico, símbolo de un conocimiento por venir, de una reunión metafísica de los contrarios. Aritmósofo de intuiciones llamativas, revela las relaciones mágicas entre las cosas; profeta, visionario, expresa sus ideas múltiples, pero coherentes, bajo la forma de aforismos, de apotegmas declamatorios *(Grains de pollen (Granos de polen)*, 1798), de novelas iniciáticas *(Henri d'Ofterdingen*, 1800; *Les Disciples à Saïs*, 1798) o de poemas incomparables *(Hymnes à la Nuit*, 1800). La totalidad de su obra ve la luz entre 1797, fecha de su visión sobre la tumba de Sofía, y su muerte, acaecida cuatro años después [121].

Resultaría muy difícil clasificar a Franz von Baader en un sistema determinado, por lo que no ha habido nunca ningún partido político o escuela filosófica alemanes que lo reclamen como suyo. Católico, pasó casi toda su vida predicando una aproximación hacia la Iglesia ortodoxa, pero los teólogos oficiales lo han tenido a un lado. Baader nos resulta imposible de clasificar de acuerdo con las normas corrientes, porque es un esoterista de pura cepa. Su estilo barroco, incluso manierista, pero siempre preciso, está absolutamente de acuerdo con su pensamiento y aleja al lector habituado a los lógicos occidentales de tipo aristotélico, mientras que su obra entera se presenta en forma de folletos, de pequeños escritos de circunstancias, en cada uno de los cuales toca la totalidad de los problemas en relación a un solo tema. Franz Hoffmann, discípulo del teósofo, ha sabido reunir afortunadamente todas estas publicaciones en las *Obras completas*, aparecidas entre 1851 y 1860.

Nacido en Munich en 1765, hijo de un médico, estudiante él tam-

[121] El librito de Pierre Garnier, *Novalis*, París, Seghers, constituye una buena introducción. Una de las últimas obras fundamentales es la del que es reputado como el mejor especialista de Novalis, Hans-Joachim Mähl, *Die Idee des goldenen Zitalters im Werk des Novalis*, Heidelberg, C. Winter, 1965.

bién de medicina, pero poco deseoso de ejercer esta profesión, Baader se decide por la mineralogía, que estudia en Freiberg, Sajonia (1788-1792), en donde es discípulo de Abraham Gottlieb Werner, que tendrá más tarde a Novalis. En esta época es cuando Baader se familiariza con los escritos místicos, tal como nos lo indica en su *Diario de juventud.* En 1792 marcha a Inglaterra, en donde permanece cuatro años, y estudia temas relativos a la industria minera, interesándose además en Darwin y Adam Smith. De vuelta en Munich se dedica al estudio de Boehme y Saint-Martin, para convertirse en el *Boehmius redivivus,* de que hablará A. W. Schlegel. Lector de los grandes místicos, estará en medida de hacer conocer al Maestro Eckhart al propio Hegel. Un año después de su regreso de las Islas Británicas fue nombrado consejero de minas de Baviera, subiendo rápidamente en la escala, sin dejar de probar sus especiales talentos de administrador y un sentido práctico excepcional. Corresponsal del zar Alejandro I y de A. N. Galitzine hasta 1822, desempeñó un papel de primer plano en las tentativas de aproximación entre Alemania y Rusia, apareciendo en unión de Madame de Krüdener como uno de los inspiradores del proyecto inicial de la Santa Alianza. Las obras de Baader no han sido nunca puestas en el *Index,* pero la encíclica *Aeternis patris unigenitus* (1879), expresión del neotomismo romano, contribuirá mucho a enmudecer la voz del teósofo, como la de todos aquellos que proponían una renovación católica fundada en una ampliación de la teología tradicional tratando de edificar la Iglesia interior según sus medios. Apreciado por Bonald y La Mennais, Baader ha contribuido a hacer conocer en Alemania a los dos pensadores.

Kant insistía en la relatividad del conocimiento, pero Baader acentúa la penetración del sujeto y del objeto, sobre la cooperación activa del sujeto en la realización del objeto. Entre Jacobi, que señala mucho el papel de lo optativo, del sentimiento, y Hegel, que cree en el carácter irreconciliable de lo racional y lo afectivo, Baader afirma que la religión debe convertirse en ciencia, y la ciencia en religión, que es necesario saber para creer, y creer para saber. Solamente el conocimiento no comienza por el *cogito* cartesiano, sino por la admi-

ración, porque conocer es tomar conciencia del conocimiento que Dios tiene de nosotros. ¿Por qué entonces no partir del ser que nos ha creado? Así, el conocimiento que comienza por la fe y termina en el conocimiento intelectual aparece como el producto de la fe y de la especulación, como la prolongación natural de la revelación.

Describir el pensamiento teosófico de Baader significaría repetir a grandes rasgos el de Jacob Boehme. Pero Baader posee, por otro lado, cierta paternidad en materia de cosmogonía, de cosmología, de antropología, y acentúa aún más que Boehme determinados problemas, como la androgeneidad, la Sofía, las sucesivas caídas, el sacrificio, el magnetismo animal, el amor. Sufrió precozmente la influencia de Saint-Martin, del que conocía las concepciones, en principio a través del *Magikon* (1784), de Johann Friedrich Kleuker, antes de profundizar y difundir por Alemania las ideas del filósofo francés. Baader muere en 1841 sin haber cesado de escribir; su vida y su obra desbordan el cuadro de la época estudiada aquí, pero de esta obra todos los caminos están ya trazados en 1815, incluso en 1797 *(Contribuciones a la fisiología elemental)* y en 1798 *(El cuadrado pitagórico en la naturaleza o los cuatro puntos cardinales)*.

Baader, después de Boehme, Oetinger, Saint-Martin, desarrolla las dos nociones fundamentales y complementarias de corporeidad y antagonismo. La segunda merecería ser estudiada en Baader—como en otros muchos de los teósofos presentados en el presente capítulo—, lo que haría aparecer instructivas analogías con la lógica y los principios de Stéphane Lupasco. Efectivamente, volvemos a encontrar en Baader, desde el comienzo de su obra, la oposición lupasciana entre lo «contradictorio» y lo «contradiccional» cuando afirma, por ejemplo, que Satán separa para separar, mientras que Cristo separa para reunir. Por otra parte, entre las dos fuerzas, que él denomina agua y fuego, asegura la necesidad de admitir una tercera, que sirve de punto de apoyo, la tierra; cada elemento forma un lado del triángulo, al que se reviste de un punto central, simbolizando el principio activo que lo anima todo, es decir, el principio *aire,* que se apoya sobre el elevador. «La doctrina del ternario se identifica con la del

círculo y se aproxima al cuadrado de Pitágoras» *(Sämtliche Werke,* VIII, 71). De esta forma, Baader descubre el otro par lupasciano: actualización-potenciación. Al mismo tiempo asegura, entre el naturalismo de Schelling y el supranaturalismo de Hegel, que la vida eterna no existe sin corporeidad y que la verdadera *Naturweisheit* debería enseñar en qué consiste el *soma peneumatikon,* el *corpus espirituale,* el cuerpo transfigurado. *«Et vis eju (= Dei, unitatis) integra est, si conversus fuerit in terram»:* enseñanzas de la *Tabula Smaragdina,* con frecuencia citadas por Baader. En fin, los puntos de vista del teósofo sobre «la claridad madre de la luz», la rueda de Ixión, la imaginación, la Sofía, etc., de una penetración rara vez igualada, guardan su actualidad; posiblemente permanezcan en un estado de anticipación, incluso en relación a nuestra época actual, tanto en el pensamiento científico como en el filosófico [122].

El colega de Baader en la universidad de Munich, Friedrich Wilhelm Schelling, ha pasado con frecuencia por ser un teósofo. ¿Lo ha sido verdaderamente en el sentido en que hemos definido este término? Él no se ha adherido nunca de forma franca a la corriente teosófica de su tiempo, aunque ciertamente se haya dejado «tentar o teñir»; pero permaneció como «un observador de la especulación, no de la imaginación» (Xavier Tilliette). Baader le hizo conocer a Boehme, del que la obra *Las Edades del mundo* (1810-1814) lleva su impronta. Entre los teósofos, él encuentra palabras, imágenes, estructuras dinámicas, que incorpora en su propio sistema. Sin duda, fue marcado por la cábala de Isaac Loria, pero indirectamente, sobre todo, gracias a los artilugios de Brucker, que exponía en su famosa obra (véase más arriba) la teoría original de la creación como contracción. Existen analogías, convergencias, más que influencias propiamente dichas, aunque en su último pensamiento filosófico Schelling hable ampliamente de la caída, que cubre con un velo opaco toda la

[122] Véase la obra de E. Susini, citada en la nota 41 y del mismo autor: *Lettres inédites de Franz von Baader,* París, Vrin, 1942; *Notes et commentaires aux letters inédites de Franz von Baader,* Viena, Herder, 1951, 2 vol.; *Lettres inédites de Franz von Baader,* París, P. U. F., 1967.

creación. Durante toda su vida, la voluntad de realizar una labor científica, rechazando el sentimiento de lograr una iluminación, evitando el deseo de la intrusión de la ascesis y de la devoción, a la manera de Novalis. Cuando él solicita de G. H. Schubert la exposición de sus ideas será el *Ganz dogmatisch* lo que va a entender, admirando en Baader más que nada el rigor doctrinal, agradándole muy poco Saint-Martin, al que, por otra parte, él conocía muy mal.

Mientras que Fichte encuentra la certeza de nuestra libertad en un «YO» que lucha contra las cosas *(Wissenschaftslehre,* 1794), Schelling no sitúa al espíritu por encima de la naturaleza; afirma, por el contrario, la identidad de la naturaleza y del espíritu, diciendo que entre los dos forman lo que él llama el *alma del mundo (Von der Weltseele,* 1798). Este sistema en sí mismo toma el nombre de «filosofía de la identidad». En un segundo período (1801 a 1809), Schelling muestra cómo el absoluto resultante de esta identidad se nos hace accesible, tanto por la intuición intelectual como a través de un arte que reconcilie la naturaleza y el espíritu. Desde 1809 a 1814, el tercer período (correspondiente a *Las Edades del mundo),* más marcado por el esoterismo, va a volver a tratar algunos de los temas esenciales de su pensamiento. Inmediatamente reprochará a Hegel que no asegure el paso de la idea a la naturaleza, de querer abarcar la totalidad de la realidad partiendo únicamente de la idea, en una palabra, de desarrollar solamente una *filosofía negativa,* es decir, racional, incapaz, a pesar de su utilidad, de captar la verdadera realidad; como revancha, la *filosofía positiva* de la mitología y de la revelación, el pasaje de aquélla a ésta, permanecen plenas de enseñanzas. Partiendo de la *Weltseele* (1798), Schelling enseña que la naturaleza representa una oposición del heterogéneo a lo heterogéneo, y de lo heterogéneo a lo homogéneo, polaridad universal que permite a la naturaleza restablecer sin cesar su equilibrio gracias a un desequilibrio permanente, mecanismo que se encuentra en la fuente de toda vida. Una fuerza positiva empuja la naturaleza hacia adelante; otra la frena, recubriéndola de un círculo o cerco y haciendo que el movimiento retorne a su fuente. He aquí el alma del mundo o arqueo, tal como lo

encontramos en Herder, Jacobi, Novalis y otros muchos pensadores, entre ellos Kant (ejemplo, en el principio del hilozoísmo, invocado en la *Crítica del juicio)*. Las *Aportaciones o contribuciones a la fisiología elemental* (1797) habían inspirado, sin duda, a Schelling; Baader, a su vez, había dicho, en su *Cuadrado pitagórico* (1798), que el *alma del mundo (Von der Weltseele,* 1798), «primer mensaje de una primavera que se anuncia», le había dado la idea de redactar el *Cuadrado.* Más tarde, Schelling va a exponer su teoría de la triple actividad: positiva (fuerza expansiva o repulsiva), negativa (fuerza atractiva o retardatriz), sintética (fuerza productiva creadora). «La materia es el espíritu en sueño», escribe Schelling, para que el espíritu aparezca como la materia en evolución. Se piensa en el sueño de las mónadas según Leibniz, en el espíritu cristalizado de Hemsterhuis.

Las especulaciones schellingianas sobre la Sofía parecen estar indisolublemente unidas a las especulaciones sobre las fuerzas emparejadas y antagonistas. En los comienzos de la vida divina, el filósofo ve la involución, posibilidad, antes de cualquier manifestación; la fuerza del comienzo se encuentra como contenida por el principio luminoso; entonces aparece la unidad de un «término medio activo», la unidad del enlace, el esquema trinitario, el de la filosofía de la identidad. Esta segunda unidad es sensible, significando un intercambio, un encuentro, una red relacional. Schelling medita largamente sobre los textos llenos de sabiduría, en donde se expresa el «placer del juego» *(spielende Lust)* en Dios o el «tiempo auroral», de que habla Mircea Eliade. Según los *Urfassungen,* de Schelling, los metales preciosos simbolizan la íntima inclusión de lo corporal y lo espiritual. Estas nociones, inseparables unas de otras, nos conducen siempre al movimiento alternante de contracción y de expansión, de aparición y de desaparición, de encarnación y de espiritualización. Cuanto más se manifieste por todas partes la libertad, más el principio de cólera reúne los haces de fuerzas; ésta es la «rueda de los nacimientos», de que hablan los antiguos, tan parecida a la rueda de Ixión, a las ruedas de la visión de Ezequiel y al *Angstrad* de Jacob Boehme.

En su última filosofía, muy preocupado por la mitología, Schelling adopta un método que anuncia anticipadamente el de los pensadores e investigadores, como Mircea Eliade o Henry Corbin. Efectivamente, sin separarse de un método histórico cerrado y seguro, deja que la mitología se explique a sí misma y deja de buscarle una significación fuera de ella misma, es decir, un sentido traducido o alegórico. Esta empresa se llama «tautegoría». La mitología, explica Schelling, no es plenamente *alegórica,* sino *tautegórica.* Sus dioses son seres que existen realmente, que no *son* otra cosa y no significan más que lo *que* ellos son [123]. De esta forma, la mitología posee implícita su propia explicación; por otra parte, en tanto que producto natural, su sentido equivale al de un devenir orgánico que no se sabría reducir racionalmente. «Ella desarrolla una serie de momentos constitutivos, cuyo sentido está rigurosamente determinado por la totalidad y el lugar que cada uno de ellos ocupa» [124]. Añadamos, finalmente, que Schelling, sobre todo en este último período de su pensamiento filosófico, desea reconciliar el catolicismo y el protestantismo, dándole al inamovible catolicismo el fermento de la libertad protestante. De todas formas, este protestante no llega a convertirse al catolicismo. Su influencia se ejercerá, sobre todo, en el mundo eslavo, en el que Soloviev y Berdiaev aparecen como sus herederos.

En Francia son cuatro los teósofos que merecen retener nuestra atención. Comencemos por el más genial, que fue durante mucho tiempo desconocido o, mejor dicho, mal conocido; se trata del que se ha llamado a sí mismo el «Filósofo Desconocido», apareciendo a pesar de ello como uno de los más importantes filósofos franceses, el más grande de los teósofos de su tiempo y uno de los mejores escritores de lengua francesa del siglo XVIII.

[123] VI, págs. 197 y ss.; VI, pág. 501 (en la edición completa; sobre ésta, véase X. Tilliette, citado en la nota 124).

[124] Acerca de Schelling, consultar el bonito estudio de Xavier Tilliette, *Schelling un Philosophe en devenir,* París, Vrin, 1970.

Nacido en Amboise en 1743, Louis-Claude de Saint-Martin leyó muy temprano a Abbadie y Burlamaqui, dedicándose después al estudio del derecho, en el que no perseveró. En 1765, el duque de Choiseul le consiguió un despacho de subteniente en el regimiento de Foix, que entonces estaba de guarnición en Burdeos, y donde se había establecido el año anterior Martines de Pasqually. Presentado a Martines, Saint-Martin fue admitido en la Orden de los Elegidos-Cohen (véase más adelante); iniciado en los primeros grados por Baudry de Balzac hacia 1765 ó 1766, llegó en 1768 al grado de comandante de Oriente. El maestro, la doctrina, el ritual teúrgico, proporcionaron a Saint-Martin, de manera definitiva, lo esencial de su filosofía, la mayoría de cuyos temas principales no cesará de desarrollar a lo largo de todas sus obras. Apasionado desde entonces por la mística, la teosofía, las ciencias ocultas, deja el ejército en 1771 para consagrarse exclusivamente a su vocación, y sirve durante varios meses de secretario a Martines de Pasqually. Obtiene los «pasos» en 1772, en el transcurso del ritual del equinoccio, y el mismo año recibe el grado de Rosa-Cruz.

El comienzo de su actividad literaria coincide con la marcha de Martines de Pasqually. Entre 1773 y 1774 vive en Lyon, en casa de Willermoz, en donde compone su primera obra, *Acerca de la verdad y de los errores (Des Erreurs et de la Vérité)*, que divulga el Iluminismo entre el gran público y comienza a difundir activamente su doctrina en los salones aristocráticos, en donde gana buen número de seguidores, a los que atrae tanto por sus ideas como por su encanto personal. Cuando aparece su libro se encuentra él en París y se ha convertido ya en el «Filósofo Desconocido», denominación que le pertenecerá para siempre. El *Tableau naturel* (1781) repite, amplía y completa las enseñanzas de *Des Erreurs*. Desde hace mucho tiempo, Saint-Martin ha marcado su postura en relación al ocultismo, la francmasonería y todo tipo de teúrgia, orientándose hacia una vía cada vez más interior. No participa en el convento de Wilhelmsbad (1782) y se niega a acudir al de los Filaletos (1784-1785). Aunque Willermoz lo inicia como Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa en 1785,

para permitirle participar en la «Sociedad de los Iniciados» de Lyon, que recibe sus enseñanzas del misterioso «Agente Desconocido» (véase más abajo). En 1787 se reúne en Londres con el príncipe Alexis Galitzine, y más tarde se traslada en su compañía a Italia. La estancia de Saint-Martin en Estrasburgo (1788-1791) se convierte en un acontecimiento histórico gracias a su encuentro con Madame de Böcklin y Friedrich Rudolf Salzmann, que le revelan la filosofía de Jacob Boehme. El año en que aparece *El Hombre de deseo (L'Homme de désir,* 1790) hizo borrar su nombre de los archivos masónicos desde 1785.

Después de *Le Nouvel Homme* y *Ecce Homo* (destinado a la instrucción de la duquesa de Borbón), aparecidos en 1792, Saint-Martin escribe principalmente bajo la influencia de Boehme, cuyas enseñanzas reconcilia con las de su «primer maestro». Al mismo tiempo inaugura la maravillosa correspondencia teosófica que mantuvo con Kirchberger, y que no cesará hasta 1799, fecha de la muerte del bearnois. La duquesa de Borbón acoge al «Filósofo Desconocido» en Petit-Burgo en 1793. El año 1795 es la fecha de su célebre disputa con Garat. Saint-Martin es un teócrata convencido que hace guardia delante del Temple, en donde está encerrado Luis XVII, al mismo tiempo que expone en una serie de brillantes opúsculos sus ideas acerca de la Revolución francesa. Más tarde escribe otras obras, como *El Ministerio del Hombre-Espíritu (Le Ministère de l'Homme-Esprit,* 1802), sin duda la más elaborada, en que concilia las enseñanzas de Jacob Boehme y Martines de Pasqually. Al mismo tiempo hace traducciones de las obras de Boehme, que posteriormente publicaría. Poco después de haber conocido a Chateaubriand, en Vallée-aux-Loups, en enero de 1803, se apaga su vida en Aulnay, en casa del senador Lenoir-Laroche, el 13 de octubre.

Saint-Martin ha dejado una importante correspondencia, especialmente con Willermoz y Kirchberger, que, al igual que sus obras, nos demuestra su fidelidad a las enseñanzas de Martines de Pasqually. No ha negado en ningún momento ni el valor ni la eficacia de la teúrgia que practicaban los Elegidos-Cohen, simplemente considera que no

se tiene necesidad de ella una vez logradas las suficientes ventajas espirituales. Su filosofía se deriva muy estrechamente de los sistemas de Martines de Pasqually y Jacob Boehme, no debiendo prácticamente nada a Swedenborg. La propia Madame Guyon no le hizo una impresión demasiado fuerte. Si nos referimos de forma completa y exacta a los temas esenciales de la teosofía, aparece verdaderamente como «el heredero de todo el pensamiento tradicional de Occidente» (Robert Amadou). Saint-Martin desarrolla una sofiología y una aritmosofía llamativamente completas, inseparables de un programa de reintegración expuesto a través de la entonación de una oración permanente, de una enorme elevación espiritual. Describe ampliamente las consecuencias de la caída de acuerdo con los principios esenciales de su cosmología, indica los remedios a través de los cuales el espíritu del hombre podría regenerarse, así como la totalidad de la naturaleza. En ningún momento teme exaltar demasiado al hombre ni su papel dentro del plan de la economía divina; subraya sus lazos con el Creador, indicando que se manifiestan mediante lo que hay de mejor en nosotros: admiración, caridad, solidez de las relaciones humanas, valor inestimable del grano de mostaza que sembrado en el corazón del hombre le permite volver a encontrar el pasado esplendor. Porque Saint-Martin parte siempre del hombre, siendo preciso «explicar las cosas a través del hombre, y no el hombre por las cosas».

Hemos resumido, en la primera parte de este trabajo, las ideas esenciales de Saint-Martin. Añadamos que cualquier estudio serio que se haga sobre la doble energía del siglo XVIII debería comenzar por un atento estudio de su obra, particularmente sus dos primeros libros, y del *Espíritu de las cosas*. Existe por todas partes una energía que tiende a la expansión, y una resistencia que contiene esta fuerza. Cuando la expansión la pone en actividad, el fuego material se manifiesta, y cuando ellas están en relación directa aparece el agua; si la resistencia es la que predomina, entonces es la tierra la que aparece (gravedad muerta). Fuerza y resistencia se encuentran separadas en la naturaleza actual, aunque las piedras parezcan condenadas

a la muerte absoluta. La fuerza expresa la acción divisora; la resistencia, la acción divisible; los granos se asemejan a una prisión que tradujera la suspensión general que ha experimentado la naturaleza después de la caída, porque la resistencia la traslada sobre la fuerza, contrariamente a lo que ocurre en la flor. El materialismo tiene tendencia a considerar solamente la resistencia, simple cualidad externa destinada a ayudar a la fuerza a conocerse, a manifestarse. Los cristales demuestran que la esfera y el círculo representan la armonía de la fuerza y de la resistencia. En Dios no existe diferencia entre ellas, ni tampoco existe el tiempo, es todo acción. Pero para nosotros espacio y tiempo son proporcionales; para los demonios no existe ni tiempo ni acción. La «causa activa e inteligente», es decir, el *medium* por excelencia, Cristo, regula las relaciones entre las fuerzas, porque ellas no podrían crear nada por sí mismas. Saint-Martin ha escrito maravillosas páginas para explicar la preponderancia de una de las fuerzas sobre la otra en los animales, en especial los perros, leones y pájaros.

Saint-Martin está situado en el centro armonioso que define todo esoterismo en el sentido más riguroso (véase la *Introducción*). Su pensamiento equidista de la mística extática pura y de la teología racionalista, y a su vez de estos dos extremos, por un lado, y por otra parte, del bloqueo dualista; aunque existe en él una gran desconfianza del mundo, susceptibilidad en relación con la vida de aquí abajo, no hay una condenación fundada en un dualismo ontológico. Saint-Martin parece no estar tan armoniosamente integrado en el mundo de la historia como, por ejemplo, Oetinger, Baader o Joseph de Maistre, pero las fuerzas contradictorias no se convierten en él en contradiccionales; si bien tiene tendencia a separarse del mundo, huye siempre de la mística pura, fusionante, en la medida en que permaneciendo como observador insaciable de la naturaleza, no puede evitar integrarse a cada rotación en un sistema teosófico a la vez cosmológico y escatológico, en el que ninguno de los datos aparece nunca aislado ni solo, sino siempre encajado en el conjunto de los conjuntos. No debe llamar, por tanto, la atención que haya tenido tan gran éxito en Alemania.

En los innumerables pensamientos, de una profundidad rara vez

igualada, expresa su fe en Cristo, su oposición al sensualismo y al materialismo de su época. Sus ideas sobre la Revolución francesa, semejantes a las de Joseph de Maistre, expresadas casi al mismo tiempo que las suyas, son las de un teócrata convencido, pero ve en esta transitoria alteración de la Sociedad un castigo enviado por la Providencia y bien merecido a causa de la decadencia de los tronos y de los altares. Su estilo, a la vez original, sólido y melodioso, hace de él uno de los mejores prosistas franceses. Aunque en algunos de sus poemas no dé una prueba de genialidad, es innegable, en revancha, que cuando expresa sus reflexiones siguiendo el ritmo de los *Salmos*, lo hace de forma magnífica. En este sentido, *L'Homme de désir* es la obra maestra de un género, del que hay muy pocos ejemplos dentro del idioma francés; solamente La Mennais y después Paul Claudel volverán a usarlo con idéntica fuerza, sabor y calidad. Tal es el hombre en que Joseph de Maistre veía al «más instruido, más sabio y más elegante de los teósofos» [125].

El que tal juicio formulaba aparece espiritualmente muy próximo

[125] Obras de Saint-Martin no mencionadas en este capítulo: *Lettre à un ami, ou considérations philosophiques et religieuses sur la Révolution française*, París, Louvet, 1796; *Eclair sur l'association humaine*, París, Marais, 1796; *Le Crocodile, ou la guerre du Bien et du Mal*, París, Cercle Social, 1799 (reeditado por Robert Amadou, París, Triades, 1962); *Oeuvres posthumes*, Tours, 1807. Para más detalles, véase la *Bibliografía general* de sus escritos, redactada por Robert Amadou, y que está próxima a ser publicada por la editorial Minard. Robert Amadou es autor de numerosos trabajos sobre Saint-Martin en las revistas «La Tour Saint-Jacques» y «L'Initiation». Sobre Saint-Martin no existe todavía una obra plenamente satisfactoria, aunque no podemos por menos que mencionar el magnífico libro de Arthur Edward Waite, *The Life of L. C. de Saint-Martin the Unknown Philosopher and the Substance of his Transcendental Doctrine*, Londres, Philip Wellby, 1901, y también la de Jacques Matter, *Saint-Martin le Philosophe Inconnu*, París, Didier, 1862; E. Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin*, París, Hachette, 1852; Papus, *Louis-Claude de Saint-Martin*, París, Chacornac, 1902; *L. C. de Saint-Martin et le Martinisme*, París, Le Griffon d'Or, 1946, escrito por Robert Amadou, es un opúsculo sin pretensiones. En relación con su influencia en Alemania, véanse las dos obras de A. Faivre citadas más arriba y la del mismo autor, *De Saint-Martin à Baader*, artículo citado más arriba, en la nota núm. 81.

a Saint-Martin. Joseph de Maistre, francmasón desde muy joven (dentro de la masonería su nombre se transformó: Josephus en Floribus), fue, en principio, miembro de la logia de los Tres Morteros en Chambéry, y en 1778 pasó a la de la Sinceridad, que pertenecía al rito escocés reformado, dependiendo del directorio de Auvergne, que dirigía Willermoz en Lyon. Maistre formó parte de un *Colegio particular*, dentro de este cuadro masónico (había otros, por ejemplo, en Turín y Nápoles), fundado en 1779, y que estaba formado por cuatro Grandes Profesos Caballeros Masones de la Orden Bienhechora de la Ciudad Santa (véase más abajo). Se trasladó a Lyon para instruirse en la propia fuente, y aunque no hay seguridad de que haya recibido la iniciación cohen, que implicaba una serie de enseñanzas teúrgicas, parece cierto que aprendió la teosofía martinista, destinada por Willermoz a servir de soporte al sistema de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa. Joseph de Maistre se escribió entre 1779 y 1780 con Willermoz y Savaron, a los que pedía le aclararan diversos puntos de doctrina, y estuvo varias veces en Lyon para recibir enseñanzas.

Proyectando la reunión de un convento europeo, el duque Fernando de Brunswick en 1780 envió a las logias un cuestionario sobre el origen de la francmasonería, su verdadero fin, la organización de los ritos y del ceremonial, el lugar que deben ocupar las ciencias ocultas dentro de la Orden. La respuesta que dio Maistre constituye al mismo tiempo la primera obra de importancia del filósofo. En esta *Memoria* explica que no cree en el origen templario de la francmasonería y tampoco acepta estar subordinado a superiores desconocidos. En relación a las iniciaciones antiguas escribe: «Unámonos al Evangelio y abandonemos las locuras de Menfis». Añade que considera como gobierno ideal el del Papa, y sin exclusivismo, desde esta época hace profesión de catolicismo; el papel de la francmasonería consistiría en trabajar en pro de la religión y de la reunión de las Iglesias. En 1782, el gran convento masónico proyectado se reunió en Wilhelmsbad (véase más abajo). Parece muy probable que Fernando de Brunswick no haya leído la *Memoria,* pero las tendencias de este príncipe, tan parecidas a las de Joseph de Maistre y Willermoz, triun-

faron en Wilhelmsbad, al menos en apariencia. En 1784, Joseph de Maistre recibe una convocatoria para el convento ocultista de los Filaletos (véase más abajo), que debía tener lugar al año siguiente; se ignora si aceptó o no esta invitación, pero hasta los cuarenta años fue un francmasón convencido. De esta forma pudo conocer a Saint-Martin en Lyon, volviendo a verlo en Chambéry en 1787 cuando el «Filósofo Desconocido» pasó camino de Italia, y entre ambos se estableció una larga correspondencia.

Como muchos de los teósofos de su tiempo, Joseph de Maistre se declara amigo de los jesuitas y aconseja al zar Alejandro I que los proteja y les dé libertad para enseñar. A los martinistas, a los que tanto debe, les reprochará más tarde su desprecio por la jerarquía sacerdotal legítima y lamentará que Saint-Martin comparta esta prevención. De todas formas, Maistre diferencia la religión del ciego clericalismo, sin llegar a la violencia de un Léon Bloy; se irrita ante lo que considera como «abusos», como hace ante el Papa tras la consagración de Napoleón. Maistre refuta también la mayor parte de las tesis del abate Barruel, que en su *Memoria para servir a la historia del jacobinismo (Mémoire por servir à l'histoire du jacobinisme,* 1797) se hizo reo de innumerables errores relativos a la influencia de la francmasonería en la génesis y desarrollo de la Revolución francesa. Maistre estima que las sociedades místicas son con frecuencia útiles en los países protestantes y que resultan especialmente necesarias en épocas de impiedad.

No se debe considerar a Maistre únicamente como martinista. Aunque fue francmasón poco tiempo, las enseñanzas de Willermoz dejaron en él profunda huella, no dejando en ningún momento de profundizar en los dogmas revelados, sirviéndose de las tradiciones teosóficas. Según Dermenghem, es posiblemente el único pensador que ha sabido lograr una síntesis satisfactoria de los elementos teosóficos y los romanos. En 1816, Maistre escribe todavía: «Yo sigo perteneciendo a la Iglesia Católica Romana, aunque no he dejado de adquirir, por mis contactos con los iluminados martinistas y el estudio de sus doctrinas, un gran cúmulo de ideas de las que me he apro-

vechado». Para Maistre, como para San Pablo, «el mundo es un conjunto de cosas invisibles manifestadas visiblemente». El panteísmo de Spinoza o de los estoicos aparece como una desviación de esta teoría del Apóstol. El tiempo es «una especie de fuerza que sólo tiende a finalizar». Maistre asegura de esta forma el valor del pensamiento analógico; para él, izar «la bandera de la analogía» equivaldría a renunciar al razonamiento. Va descubriendo las relaciones entre la oración y las causas segundas, entre la caída y la ley de la herencia, entre las enfermedades y las faltas, etc. El sacramento eucarístico constituye la más hermosa, la más profunda de las analogías, fundándose en las correspondencias que existen entre el hombre y la divinidad. Maistre, como tantos otros esoteristas, se opone al fideísmo como a una tradición que exige una fe ciega, como única autoridad. Sus archivos contienen numerosas citas de Orígenes.

Su antropología es la tradicional, de la triple constitución del hombre, es decir, de las dos almas *(anima* y *spiritus,* según San Pablo) diferentes y separadas después de la caída, que un día deberán reunirse. Se pregunta muchas veces, de forma inquieta, sobre la creencia de las penas infernales, y piensa que la degeneración de ciertas tribus salvajes ha tenido como causa el pecado original, pero en forma de caída de segundo grado. Maistre asegura de forma absoluta el principio, de acuerdo con el cual determinados conocimientos deben reservarse para los iniciados. Al recomendar la exégesis histórica de las escrituras considera, apoyándose en la autoridad de Orígenes, que el cristianismo primitivo «era una verdadera iniciación, en la que se revelaba una completa magia divina», y que la creación de la materia por Dios no se ha producido con el fin de que «se hagan las cosas buenas», sino para que las malas sean rechazadas, habiendo merecido los espíritus pecadores ser encerrados en diversos cuerpos, como en una prisión. El mal no es ontológicamente igual al bien, sino que está llamado a desaparecer. La dualidad sexual es uno de los resultados de la caída.

Resueltamente antimilitarista, rechaza también a la democracia como generadora de guerras. Al igual que Saint-Martin, cree en la

virtud redentora de la sangre, en la cual parece encarnarse la fuerza vital corrompida, cuya efusión libera del pecado. Las más grandes y avanzadas civilizaciones han sido al mismo tiempo las más religiosas. Por último, el milenarismo, la llegada del tercer reino, el de la Nueva Revelación, ocupan un amplio lugar dentro de su pensamiento [126].

Se conocía mal a Fabre d'Olivet antes de la excelente tesis de Léon Cellier (1953), porque no se le había consagrado ninguna obra verdaderamente seria. Se trata, por tanto, de un teósofo de gran envergadura, el más notable, sin duda, entre los esoteristas no cristianos del siglo XVIII francés. Nacido en Ganges (Hérault) en 1767, Fabre d'Olivet frecuentó el club de los Jacobinos hacia 1790, pero sin tener unas ideas políticas bien estructuradas, aunque publicase algunas piezas revolucionarias. En 1795 descubre *La Filosofía de la naturaleza (La Philosophie de la nature,* 1769), del deísta Delisle de Sasles, obra de éxito popular que influyó mucho en él. Poco tiempo después, ya arruinado económicamente, Fabre d'Olivet vive, sobre todo, de su pluma y de un empleo en el Ministerio de la Guerra, hasta su retiro en 1810. Hacia 1800, la aparición del espíritu de una mujer muerta, a la que él había amado (Julia Marcel), determina su vocación mística. Es innegable que Fabre fue un magnetizador y que se consideraba capaz de curar a los sordomudos, sabiéndose muy poco de su proceder magnético. Aunque no fue nunca iniciado en la francmasonería, se le ve fundar, poco antes de su muerte, una secta de estructura masónica, en el seno de la cual se ocupa de magnetismo: «La Masonería Verdadera», cuyo pintoresco simbolismo debe mucho a la agricultura, y dentro de la cual la reconstrucción del «Cultivo Celeste» reemplaza al del Templo de Salomón.

La lengua hebrea reconstruida (La Langue hébraïque restituée),

[126] *Oeuvres Complètes,* Lyon, Vitte, 1884, 14 vol. *La Francmaçonnerie (Mémoire au duc de Brunswick),* París, Rieder, 1925. Sobre él, E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique,* París, La Connaissance, 1923 (reeditado en 1946 por La Colombe, de París); Paul Villiaud, *Joseph de Maistre franc-maçon,* París, 1926.

obra finalizada en 1810, pero que no se publicaría hasta 1816-1817, trata del origen del lenguaje. El autor cita a Rousseau, Locke, Condillac, Hobbes; caricaturizando un poco sus teorías, investiga las relaciones y la naturaleza de las mismas entre el sonido y los sentidos, y siguiendo a Court de Gébelin, *El mundo primitivo (Le Monde Primitif,* 1773), se interesa por las lenguas sagradas (chino, sánscrito, hebreo) más que por las lenguas antiguas propiamente dichas. Le damos el mérito de proporcionar a los lectores una técnica de iluminación: las palabras son seres vivos, las cosas poseen sus nombres naturales, el lenguaje está animado de un principio espiritual. La interpretación tradicional del *Génesis* sería falsa, porque la lengua hebrea se ha perdido; Moisés fue iniciado en los misterios egipcios y el hebreo utilizado en el *Sepher* era el idioma del antiguo Egipto. De acuerdo con Richard Simon, Fabre d'Olivet asegura que esta lengua se perdió después de la cautividad de Babilonia, pero previniendo estas desgracias, Moisés había recurrido a una enseñanza oral, esotérica: la cábala. Los judíos modernos descienden de los fariseos, que no habían recibido estas enseñanzas, las cuales, sin embargo, fueron recogidas por los esenios. Restituir o reconstruir la lengua hebrea equivale a volver a hallar el sentido espiritual del lenguaje, misión que se creía Fabre d'Olivet llamado a desempeñar. Court de Gébelin se contentaba con el alegorismo práctico, pero su sucesor buscaba en los textos las verdaderas enseñanzas reveladas. A pesar de ello conoce poco de la cábala y, en el fondo, su traducción del *Génesis* se dedica más que nada a expresar las ideas abstractas de naturaleza alquímica, en las que encontramos el principio de antagonismo; por ejemplo, los dos primeros versículos del *Génesis* significan que la tierra representa una potencia ontológica, la oscuridad es una fuerza astringente y comprensiva, el abismo una fuente potencial de existencia, el espíritu divino un soplo expansivo y vivificador, las aguas una imagen de la pasividad universal de las cosas. Interpretando los números del texto sagrado establece también una serie de relaciones de naturaleza física. De esta forma, el diluvio es el resultado de una dilatación de las aguas, consecuencia de una preponderancia de la fuerza extensiva

sobre la fuerza comprensiva. De forma similar, Caín significa la fuerza expansiva, y Abel, la fuerza comprensiva; la muerte de Abel es la proliferación de la energía primordial. En el fondo, Fabre d'Olivet busca una síntesis de conocimientos que uniría a las ciencias físicas y matemáticas con las morales y metafísicas.

Los Versos dorados de Pitágoras (Les Vers dorées de Pythagore, 1813), precedidos de una propuesta de reforma de la versificación francesa, se presentan como un conjunto de comentarios a propósito de los versos griegos. En este libro, lleno de disgresiones, Fabre d'Olivet quiere demostrar la universalidad de la tradición, el valor de la teosofía, la impotencia de la filosofía; expone una concepción mítica de la época de Pitágoras en que introduce sus propias imaginaciones, pero principalmente diserta sobre el Ternario: Voluntad y Destino están sometidos a la Providencia, de la que emanan; la primera ejerce su acción sobre las cosas por hacer, el segundo sobre las que ya están hechas o casi realizadas y la tercera sobre el presente, todo lo cual se integra en la Unidad absoluta para constituir el Cuaternario pitagórico. El hecho de que Fabre d'Olivet subraye la primacía de la Voluntad aparece como una marca de la época. Bien entendido, el hombre es triple. El error de Kant, lleno de consecuencias, fue considerar a la Razón como la facultad superior, no a la inteligencia. En cuanto a Jacob Boehme, poseía un exceso de inteligencia, pero muy poca razón. Aunque anticristiano, Fabre d'Olivet considera el politeísmo como la participación de lo vulgar; cree en la apocatástesis, pero no dice casi nada sobre la naturaleza de la caída, conviniendo en que este misterio encierra la clave del problema del mal. Léon Cellier ha señalado que Fabre d'Olivet no sacrifica al paganismo imperial. Al terminar el Imperio, el teósofo escribe un maravilloso tratado sobre las relaciones analógicas entre la música y la religión. Mal visto por Napoleón, al restaurarse la monarquía de los Borbones puede publicar su *Langue hébraïque restituée* con apoyo gubernamental.

La *Historia filosófica del género humano (Histoire philosophique du genre humain,* 1822 y 1824) quiere ser un canto de alabanza a la

Providencia desde los orígenes de la humanidad hasta la Revolución francesa. Al mismo tiempo, Fabre d'Olivet escribe sus *Memorias,* en las que estudia la acción de la Providencia en él mismo. En la *Historia filosófica* tiene especialmente en cuenta la triplicidad humana, pero también lo hace del ternario universal: la Providencia (vía intelectual), el reino hominal (vía anímica y voluntad) y el Destino (vía instintiva). La naturaleza dispone de dos grandes medios de elaboración: «La unidad y la divisibilidad». La historia de la humanidad, tal como él nos la cuenta, parece un fantástico poema, lleno de reflexiones penetrantes, con frecuencia parecidas a las de Joseph de Maistre, aunque no hay duda de que ha habido mutua influencia entre ambos. Fabre d'Olivet desarrolla su teoría de los lenguajes, ya enunciada en la *Langue hébraïque,* generalizando el concepto de perfectibilidad y conciliando el ineísmo y la evolución, gracias a la imagen de la semilla. Fabre d'Olivet critica la creencia en una edad de oro, lo que le permite referirse a Rousseau, factor de la Revolución, e incluso a Weishaupt. Esta grandiosa pintura quiere demostrar que la Providencia envía a seres divinos (Rama, Jesús, etc.) cuando la humanidad está a punto de perder su camino. Jesús, «hombre divino», no es más que un iniciado entre otros muchos. La Redención no constituye el punto nodal de la historia. Por tanto, Fabre d'Olivet no propone simplemente una vuelta al politeísmo. El Renacimiento ha permitido al género humano salir de las tinieblas de la Edad Media, la francmasonería ha ejercido una acción nefasta, mientras que el «filosofismo» de Federico II aparece como un instrumento de la Voluntad. Destino, Providencia, Voluntad, bastan para explicarnos la historia. Un estado no podría subsistir sin la Providencia, término medio entre la libertad y la necesidad. La verdadera teocracia encierra la acción de estas tres potencias universales igualmente equilibradas. Pero el problema social, para Fabre d'Olivet, no puede ni plantearse. En 1823 publica todavía una refutación del *Caín* de Lord Byron, en donde desarrolla sus más interesantes conceptos cosmológicos: el mal es algo puramente accidental, Adán ha pecado por precipitación; el

tiempo es el remedio y los animales representan una porción del Adán primordial, a través del cual la unidad pasa a la diversidad.

Fabre d'Olivet no gozó de gran crédito entre los filólogos, pero en realidad no ha sido desde un punto de vista meramente científico como es preciso abordar y juzgar su obra. La imaginación creadora del escritor nos seduce. Fabre d'Olivet, como etimologista, no resulta mucho más fantástico que la mayor parte de los iluminados, cuyas invenciones en este terreno estimulan con frecuencia el espíritu, tanto como las geniales elucubraciones de un Jean-Pierre Brisset. El Oriente fascina a Fabre d'Olivet, y dentro de los autores románticos es él, sin duda, uno de los que más han contribuido a difundir el pensamiento oriental. Esta tendencia tiene su raíz posiblemente, como en Balzac, Gerard de Nerval o Alfredo de Vigny, en cierto rechazo de la encarnación, actitud que desembocaría seguramente en un bloqueo dualista si Fabre d'Olivet no estuviera tan ampliamente lleno de teosofía tradicional. Se interesa, como aficionado, por la filosofía de la India, citando a Anquetil Duperron, W. Jones, Friedrich Schlegel. Cuando muestra que el antiguo Egipto es uno de los canales de la Tradición eterna, sus conclusiones proceden de una labor de elaboración que tiene tanto de subjetiva como de científica. No parece haber sido iniciado en ninguna sociedad iniciática o iluminista, pero, en todo caso, es un hombre de genio, aunque no llegue a convencer plenamente ni a filólogos ni a historiadores. Se trata de un genio un tanto desequilibrado, pero genio al fin y al cabo. Dentro de la perspectiva teosófica retengamos, sobre todo, lo que lo diferencia del esoterismo perfectamente armonioso de un Saint-Martin o un Baader: por una parte, su rechazo de la idea de la encarnación; por otra, el concepto de que la caída del hombre es una fase de su desarrollo, la perfectibilidad natural, dándole a la prueba su aspecto cosmogónico, redentor. Fabre d'Olivet parece más deseoso de felicidad terrestre que de Reintegración.

Su influencia será considerable, particularmente sobre la Escuela mística de Lyon (Ballanche); Senancour; Fourier; Lacuria; Balzac, sin duda; Wronski—su detractor, que, sin embargo, tomará la tríada

Providencia-Fatalidad-Razón—; Saint-Yves d'Alveydre—que lo plagia, lo deforma, pero lo hace al mismo tiempo conocer ampliamente a través de sus temas pitagóricos más que por su teosofía—; Barlet; Sedir; Guaita; Péladan; Papus; sobre todo, Edouard Schuré, cuya obra *Los grandes iniciados* (1889) contiene un vibrante homenaje a Fabre d'Olivet. Pero Eliphas Lévi parece no hacerle ningún caso y tampoco tiene gran influencia directa sobre los simbolistas. Fabre d'Olivet no ha sido el único filósofo de la historia en su tiempo, porque Ancillon, Lessing, Herder, Schelling, Hegel, durante diversos decenios lo hacen olvidar en la propia Francia, donde su irradiación sufre, lo mismo que la moda del orientalismo, suscitada por Herder, Schelling, Schlegel, etc., y todo ello aunque Fabre d'Olivet posea tanto genio como estos autores. Por último, el materialismo y el espíritu democrático de los decenios siguientes no contribuirán en absoluto a hacerlo más célebre, pudiendo decirse que su gloria no comienza hasta Edouard Schuré [127].

Höné Wronski, escribe Léon Cellier, «se parece a Fabre d'Olivet como un hermano a otro» [128]. Nacido en 1776 en Poznan, lucha por la independencia de Polonia en las filas del ejército de Kosciuszko, llegando a ser oficial superior del ejército ruso. Estudia después en Alemania derecho, filosofía y matemáticas, para establecerse definitivamente en Francia, donde tiene una iluminación el 15 de agosto de 1803, que le permite una concepción de lo «absoluto». Fue un inventor fecundo (siendo el primero en concebir las cadenas que hoy utilizan los vehículos oruga y los carros de combate), lo que no le impidió vivir períodos alternos de abundancia y pobreza. Sin ningún éxito escribe a los grandes personajes, sobre todo a los políticos y jefes religiosos, para tratar de interesarlos en su pensamiento.

Un episodio pintoresco del Iluminismo contribuye a hacer caer el descrédito sobre este hombre genial. En 1814, el banquero Arson quiere comprar a Wronski su secreto de lo absoluto; pero el banquero,

[127] Sobre él, consultar sobre todo a Léon Cellier, *Fabre d'Olivet, Contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme*, París, Nizet, 1953.
[128] Ídem, pág. 363.

aunque llega a reconocer el interés de las enseñanzas recibidas, se niega a pagar la totalidad de la suma prometida. Wronski comete la imprudencia de hacer que la discusión se haga pública y, por otra parte, la ruptura con Arson se agrava por la intervención de los «martinistas», es decir, sin duda, de los teósofos que giran en torno al capitán Jean-Jacques Bernard y su «Sociedad de la Moral Cristiana», cuyos *Opúsculos teosóficos (Opuscules théosophiques,* 1822) tratan de reconciliar el martinismo y el swedenborgismo. ¿Se alarmará ante esta hostilidad? Wronski es un teósofo matemático más que un teósofo místico, más un especulativo deseoso de descubrir vías nuevas que un esoterista que busque profundizar los datos de una Tradición. Su *Mesianismo (Messianisme),* publicado a partir de 1831, desborda el período estudiado aquí, pero nos interesa saber que contiene juicios severos en relación con Saint-Martin, Fabre d'Olivet, Goerres, Friedrich Schlegel, los mesmerianos y las sociedades secretas, que aunque inocentes en sí, no por eso dejan de servir de refugio a los enemigos del género humano.

La primera obra de Wronski, *Introducción a la filosofía de las matemáticas* (1811), está dedicada a Alejandro I, lo mismo que *La Esfinge (Le Sphinx,* 1818). Haría falta un estudio detallado para examinar las relaciones entre esta *Introducción* y la aritmosofía, que pueden aclararse mucho gracias a un estudio atento de *La Filosofía del Infinito* (1814). Hay en Wronski un aspecto milenarista, porque su «séhélianismo» (de la palabra hebrea que significa *razón)* pretende coronar el cristianismo, transformando la religión revelada en una religión demostrada.

Wronski edifica la casi totalidad de su sistema alrededor de la negación del principio de inercia. La materia no es inerte y no se opone al espíritu. Igual que Schelling, Wronski propone una síntesis del vitalismo de Leibniz y de la teoría de Kant de la finalidad interna. Siguiendo a Spinoza, nuestro pensador hace residir lo absoluto en el espíritu-cuerpo o el cuerpo-espíritu, pero a la vez desea refutar el monismo de Spinoza afirmando que el ser para llegar a ser vida debe hacerse tríada, cambiándose en cuatro para volver a ser uno, sin que

el paso del uno al tres signifique contradicción o ruptura interna. Se trata de una filosofía del Y, de la coexistencia, mientras que la de Hegel es una filosofía del O, de la oposición, de la separación. Felipe d'Arcy, el mejor comentarista de Wronski, señala aún que esta obra toma el contrapié al dualismo cartesiano, que no ha hecho más que concretarse a lo largo del siglo XVIII (espíritu-materia, reaccionarios-liberales, verdad-bien, tradición-revolución, orden-libertad, razón-sentimiento, poder político-autoridad divina, etc.), si bien Wronski alaba en Schelling su concepción y carácter de filósofo «de la identidad primitiva del saber y del ser», que constituyen los dos elementos de la realidad. Toda filosofía fundada en la oposición del saber y del ser aparece como una filosofía de la condenación (Felipe d'Arcy anota que Wronski habría, sin duda, condenado a Sartre con el mismo título que a Descartes o Hegel). Ya la escolástica medieval había escindido la naturaleza (o mundo del hombre) de la «supernaturaleza», mientras que en realidad nosotros no nos encontramos separados de nuestro propio ser. Se trata, en el fondo, de una filosofía de la reconciliación, posible a condición de que no se suprima ninguno de los dos términos opuestos, sino que, por el contrario, se les deje a todos subsistir en su heterogeneidad. Esta lógica de los antagonismos permite, según Wronski, acceder a un nivel superior de vida, de conciencia, porque sólo el antagonismo permite avanzar a la reflexión y al conocimiento. Wronski reconcilia de ésta forma, por sí mismo, pensamiento y acción. Políticamente se sitúa por encima de la masa, sabiendo que el conflicto bajo sus formas más negativas se nutre precisamente de la desaparición de uno de los dos términos de este emparejamiento.

Wronski, como Fabre d'Olivet o Hegel, diferencia tres poderes que gobiernan la historia. Contrariamente a Fabre d'Olivet, ellos se presentan en él bajo forma cronológica. Éstos son: la Providencia (época del Creador), el Destino o la Fatalidad y el Hombre o la Razón. Finalmente, el ideal de las ciencias sería, según Wronski, un panmatematismo unificando el conocimiento de la ley de formación del sistema matemático a la ley de formación de todo ser vivo. Felipe

d'Arcy tiene razón al señalar que Spinoza poseía la intuición de este vitalismo matemático, mientras que, al igual que Bergson o Husserl, no sabe sacar las consecuencias que hubieran sido provechosas para el progreso de las ciencias. El propio Wronski no ha dejado en ningún momento de buscar las aplicaciones prácticas de sus teorías, pero desgraciadamente estaba solo. ¿Ha sido él quien inspiró a Balzac el personaje y las ideas de Wierzchownia en *La búsqueda de lo absoluto (La Recherche de l'Absolu)*? En todo caso existe una serie de notables semejanzas entre ambos polacos [129].

Hay otros autores que también merecen la atención del historiador del pensamiento esotérico, porque sus sistemas poseen grandeza y están llenos de teosofía. El protestante Court de Gébelin, que perteneció a los Elegidos-Cohen y que a través de su *Mundo primitivo (Monde Primitif,* 1773) trata de familiarizarnos con las antiguas civilizaciones, obra que conoció un gran éxito. Gence y Gilbert [130], que trabajaron dentro de las directrices de Saint-Martin. El pansexualismo de Restif de la Bretonne *(Philosophie de M. Nicolas,* 1796), mezcla de pitagorismo, que constantemente encontrará admiradores. *Los nueve libros (Les Neuf Livres,* 1809), de François Guillaume Coëssin, traductor de Eckartshausen, preparan el camino para el reino futuro. Toda la filosofía de Dupont de Nemours se introduce en una arquitectura mística que nos recuerda a Restif; sin duda, su imaginación debe mucho a la marquesa de Urfé, que le hacía ver las ondinas en un vaso de agua cuando era niño. Quintus Aucler *(La Thréicie,* año VII de la República francesa) se dedica, como Schelling, al estudio de los misterios de Samotracia; era un anticristiano que deseaba restaurar el paganismo con acentuación «martinista», haciéndose al mismo tiempo una elevada idea de la tradición esotérica eterna. Chais de Sourcesol, *El libro de los manifiestos (Le Livre des Manifestes,* 1799), se revela teócrata partidario de la Iglesia interior. Sallmart-Montfort,

[129] Para una visión de conjunto muy completa y una bibliografía, véase Philippe d'Arcy, *Wronski,* París, Seghers, 1970, Colección «Philosophes de tous les temps».

[130] Sobre Gilbert, véase L. Cellier, ob. cit. (nota 124, *ut supra).*

De la Divinidad (De la Divinité, 1816), ¿será capaz de realizar otra cosa? La maravillosa poesía en prosa de Augusto Gleizes *(Les Agrestes,* 1804; *Thalysie,* 1821), iluminado vegetariano y pitagórico, que influye sobre Charles Nordier; Charles de Villiers, apasionado admirador de Mesmer y de Saint-Martin, y Elzéar de Sabran, autor de un largo poema con resonancia boehmiana, *El arrepentimiento (Le Repentir,* 1817), gravitan alrededor de Madame de Staël. Coppet, al igual que A. Esmonin de Dampierre, *Verdades divinas para el corazón y el espíritu (Vérités divines pour le coeur et l'esprit,* 1823), predica a su anfitriona una doctrina de inspiración martinista, con mucha mayor atención por haber sido uno de los discípulos más fieles de Willermoz [131].

Otros sabios, médicos y alquimistas

La alquimia y la medicina son practicadas por algunos de los pensadores que hemos presentado más arriba. Así, Eckartshausen cultiva las ciencias herméticas, Baader es doctor en medicina, etc. Pero muchos personajes no mencionados todavía merecen que les dediquemos muy particularmente unas líneas.

El iluminismo del siglo XVIII aparece como una época de transición para la alquimia, que se va diferenciando en dicho período para llegar hasta nuestros días ya plenamente separada de la química. Esta evolución fue manifestándose desde la Edad Media, pero se hizo más radical en las últimas centurias. Con Lavoisier *(Método de nomenclatura química,* 1787; *Tratado elemental de química,* 1789) se puede afirmar que la ruptura ha quedado plenamente consumada. Un gran número de teósofos continúan, sin embargo, estudiando paralelamente las ciencias exactas y las ciencias de Hermes, conscientes del interés de ambas.

[131] Acerca de estos personajes, véase Viatte, ob. cit.

En Francia, la alquimia está representada por la *Biblioteca de los filósofos químicos (Bibliothèque des philosophes chimiques,* 1741), de Manguin de Richebourg; el *Diccionario mito-hermético (Dictionnaire mytho-hermétique,* 1758), de Dom Pernety; *La gran obra revelada (Le Grand Oeuvre dévoile,* 1775), de Coutran; *La clave de la gran obra (La Clef du Grand Oeuvre,* 1789), de Cailleau. En Inglaterra se puede citar al doctor James Price y sus experiencias públicas (1781). En Alemania, sobre todo, la alquimia estuvo de moda, y la revista *Berlinische Monatsschrift,* en los años de la década de 1780 a 1790, consagró diversas columnas a los adeptos. No podría separarse esta afición alquímica del público de habla alemana, del hecho de que la Rosa-Cruz de Oro (véase más abajo) hiciera de la alquimia su actividad predilecta. Retengamos los nombres de Adama Booz, conocido como Adam Michael Birkholz *(Compass der Weisen,* 1779; *Von der Natur und Kunst,* 1781), Christoph Bregner *(Chymische Versuche,* 1790-1792), Johann Salomon Semler[132], Eckartshausen y su discípulo Friedrich Herbort. Pero sería preciso citar, por lo menos, a un centenar de autores. Uno de los episodios más pintorescos es el de la «Sociedad Hermética». El 8 de octubre de 1796 aparecía en el *Reichsanzeiger* un artículo anunciando la existencia de esta «Sociedad» y pidiendo a los lectores que se comunicaran mutuamente sus descubrimientos por medio del indicado periódico. Esta iniciativa tuvo un gran éxito, y contrariamente a lo que el público creía, había muy poca gente detrás de la fachada de la «Sociedad Hermética»; dos personajes solamente: el doctor Karl Arnold Kortum y el Pastor Bährens, ambos de Westfalia. A partir de 1799 cesan las publicaciones herméticas del *Reichsanzeiger;* pero los dos hombres tienen muchos seguidores y fundan una publicación, dando a sus discípulos diplomas. La empresa, sin embargo, no tenía nada de teosófica, al menos en sus comienzos, siendo preciso llegar a 1799 para que la alquimia mística adquiera derecho de ciudadanía dentro de determinadas ramas de la indicada «Sociedad Hermética».

[132] Véase A. Faivre, *Eckartshausen,* ob. cit.

¿Podemos considerar, por otra parte, que la alquimia no se acompañe necesariamente de prácticas materiales? La mayoría de los libros herméticos de los siglos XVII y XVIII contienen numerosas recetas de farmacia espagírica, o mejor de *magia naturalis* o incluso de magia propiamente dicha. Sería preciso hacer una definición teórica de la alquimia, lo que podría ser de la forma siguiente: una *Weltanschauung* a la vez cosmogónica, cosmológica y escatológica, desprovista de todo dualismo—pero no de toda dualidad—y acompañada de una práctica espiritual, tendente a volver a encontrar la unidad original y gloriosa —perdida, sin embargo—de la materia y del espíritu; esta práctica podría también ejercerse en ocasiones sobre un elemento material, cuya «manipulación» supone la fusión íntima del sujeto y el objeto [133].

Existen estrechas relaciones entre la alquimia y la «ciencia romántica» porque para un gran número de hombres de ciencia, físicos o médicos, el estudio—incluso riguroso y experimental—de la naturaleza permite acceder a una «física superior» muy próxima a la tradición alquímica, en el sentido más noble y más concreto. Es sobre todo en Alemania donde se encuentra una concepción semejante de la ciencia. Johann Wilhelm Ritter, físico de Jena, trata de demostrar en 1798 que «en el reino animal un galvanismo constante acompaña el proceso de la vida». Ejerció una profunda impresión sobre Novalis, para quien el saber, que pesa y mide, estimula la poetización y la hace posible hasta lo infinito. Él ve en Ritter la especulación «poetizante» de la observación, mientras que la observación no cesa de estimular los movimientos especulativos del pensamiento; por ello, Novalis trata de hacer una síntesis entre el interés concedido a las experiencias que proceden de la realidad objetiva (investigaciones de Goethe sobre la naturaleza) y una filosofía (la de Fichte), que se unen para una única experiencia subjetiva [134]. A. G. Werner, gran autoridad de su tiempo, es todavía más conocido. Este mineralogista, profesor en la Escuela de Freiberg, fue maestro de Novalis cuando éste era estudiante;

[133] A. Faivre, *Pour une approche figurative...*, art. cit., págs. 851 y ss.
[134] R. Ayrault, ob. cit., I, págs. 294 y ss. X. Tilliette, ob. cit.

Henri d'Ofterdingen y *Los discípulos en Sais* se refieren a él. Werner defiende la teoría del neptunismo—en contra de los que dan una importancia primordial al vulcanismo—, que se compagina mejor con los relatos del *Génesis;* en esto confirma las teorías de Goethe. Enseña también una especie de analogía entre la ciencia gramatical del verbo —mineralogía del lenguaje—y la estructura profunda de la naturaleza [135]. Las teorías del escocés John Brown, casi desconocidas en su país, ignoradas en Francia, encuentran en Italia y Alemania un terreno de elección. Brown enseña la teoría de la excitación y reduce todas las enfermedades a afecciones «esténicas» o «asténicas», proponiendo, en consecuencia, una terapéutica compensatoria; volvemos a encontrar aquí la idea esotérica de la polaridad concentración-expansión, que Brown posiblemente debiera a la secta metodista. Los *Elementa medicinae* (1780), de Brown, traducidos al alemán (1795 y 1796), tienden a reemplazar la unidad de los fenómenos biológicos por una dualidad contradictoria, una oposición creadora que la idea de polaridad expresaba en Alemania; pero a los esquemas sintéticos y demasiado mecanicistas de Brown, Novalis y Schelling tratan de sustituir por un dinamismo [136].

Los médicos románticos tienen, por lo menos, dos precursores en la primera mitad del siglo. En primer término está el holandés Hermann Boerhaave, cuya química descansa en los cuatro elementos tradicionalmente alquímicos distribuidos en el cuerpo humano. Boerhaave toma públicamente partido por los alquimistas. Georg Ernst Stahl, profesor de medicina en Halle, padre del «vitalismo» y teórico del flogisto, piensa, como su colega de Estrasburgo, Jacob Reinbold Spielmann, profesor de Goethe, que todas las enfermedades son al mismo tiempo afecciones del alma, que la sal es una mezcla de agua y tierra (lo que complace a los alquimistas). En la época que nos interesa, Johann Juncker, profesor de medicina en Halle, alumno de Stahl, fue el maestro de Johann Friedrich Hetz, el médico de Goethe entre 1768 y 1769. El padre de Metz había sido amigo de Oetinger

[135] R. Ayrault, ob. cit., I, págs. 295 a 298.
[136] Ídem, págs. 304 a 309.

y ambos se dedicaron a la alquimia. F. J. W. Schröder, profesor de medicina en Marburgo, amigo de J. F. Metz, reedita en 1775 un escrito de Boerhaave defendiendo la alquimia. Schröder aplica en medicina la idea de expansión y contracción. La luz, el calor, aparecen como fuerzas accionadas por Dios. Los cuerpos son «mixta», mezcla de fuerzas expansivas y contractivas. El peso corresponde a una tendencia de contracción en un punto, es decir, a la muerte. Una tercera fuerza *(idelle geistige Wirkung)* sustentando la teoría de la imaginación como fuerza activa, nos recuerda el «fluido» de Mesmer. En una logia masónica de Marburgo, Schröder presenta una exposición sobre la cuestión de saber si la naturaleza trina de Dios puede aclararse por el estudio de la física. Presionado por los fundadores de la Rosa-Cruz de Oro, Schröder se libra a una activa propaganda en favor de esta obediencia. En su juventud fue también un poeta muy prolífico, cuyas *Notas sobre la poesía lírica* prefiguran más de una de las ideas del joven Herder [137].

Dirijámonos, finalmente, hacia aquellos que Ernst Benz, en un excelente estudio, acaba de llamar los «teólogos de la electricidad» [138]. Un alumno de Oetinger, Johann Ludwig Fricker, sabio nacido en Suevia, ayuda al franconiano Nesstfell a perfeccionar su máquina astronómica, concebida para representar en Viena los movimientos del sistema solar hasta el segundo advenimiento de Cristo (en 1834, según Bengel). Fricker, en los años sesenta, desarrolla su teoría de la vida en función del descubrimiento de la polaridad eléctrica, encontrando en el «movimiento circular» de la corriente eléctrica una confirmación de la antigua interpretación de los filósofos de la naturaleza —concretamente de Boehme—relativa a la «rueda del nacimiento».

[137] R. C. Zimmermann, ob. cit., y también Ricarda Huch, *Die Romantik*, Tubinga, R. Wunderlich, reed. s. d. (1968?), págs. 590 y ss. Sobre J. N. Ringseis, K. G. Carus, J. C. Passavant, J. Kerner, K. J. Windischmann, y sobre todo A. Faivre, *La Philosophie de la nature dans le romantisme allemand*, en «Histoire de la philosophie», tomo III, París, Gallimard (Pléiade), 1973.

[138] Ernst Benz, *Theologie der Elektrizität, Sur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im XVIIten und XVIIIten Jhdt*, Maguncia, Ak. der Wiss. und der Lit., 1970, núm. 12.

Todos los cuerpos encierran un fuego cuyo origen es el Verbo de Dios, que crea la luz primordial en el primer día de la creación. Este fuego eléctrico representa el principio de la vida, el propio origen de la evolución. Contra la antropología teológica reinante, Fricker afirma que el hombre no posee solamente un alma razonable, sino también un alma animal. Esta idea, igualmente alejada del idealismo de Leibniz y del materialismo de La Mettrie, ¿no contribuirá a corregir las consecuencias extremas de un dualismo cartesiano—e incluso de cierto augustianismo—conducente a la reducción del reino animal a un simple mecanicismo? Con Divisch, Fricker piensa que la tierra de que Dios formó a Adán contenía un fuego eléctrico, un alma sensible, y cuando Dios insufló sobre este barro fue sólo para proporcionar al hombre la inteligencia superior. Fricker debe más de una idea a su amigo Prokop Divisch, sacerdote católico de Morana, especialista en las técnicas de los meteorólogos y de los pararrayos. Para Divisch, el cuarto Día, cuando el Sol fue creado, la luz creada el primer Día —es decir, un fuego eléctrico, un *Archeus,* el *spiritus mundi* de Oetinger—se precipitó en la materia y allí se mezcló con ella; a partir de estas concepciones, Divisch se pregunta sobre la visión de Ezequiel *(Theorie von der meteorologischen Electrizität,* 1765). De esta forma, a la concepción cristológica medieval añade una metafísica de la luz, el descubrimiento del magnetismo y de la electricidad; sustituye la idea de una presencia divina oculta, pero difundida en el mundo. La materia deja de ser un algo *sin sentido,* como en Aristóteles.

Se comprende que con pensadores de este tipo la relación entre la conciencia religiosa y la conciencia científica se convierta en una dialéctica llena en fecundas tensiones; psicológicamente es más interesante que la actitud esquizofrénica, que llena la mayor parte de la ciencia moderna. Hemos de referirnos de nuevo aquí al *homo universalis* del Renacimiento, del que Kepler ha sido uno de los más representativos especímenes. Además de Fricker y Divisch, nos referiremos a Gottlieb Friedrich Rösler, profesor de física en Stuttgart, que se interesa por los mismos problemas. Ayuda a Oetinger a la interpretación «eléctrica» del primer Día de la Creación. Influido por Divisch,

Oetinger hace suyas las teorías de estos tres pensadores (Fricker. Divisch y Rösler), profundizando en estas reflexiones con ayuda de una enseñanza de la cábala, que le permite interpretar como un «fuego eléctrico» el «Chasmal», es decir, la nube luminosa e inflamada que rodea el trono del Altísimo *(Ezequiel,* I, 4 ss.). Para Oetinger, el fuego contenido en la naturaleza aspira de esta forma a realizarse en un reino a la vez material y espiritual, porque la «corporeidad» (véase *ut supra)* «representa el fin de las obras de Dios».

Por último, Mesmer aparece y tiene su momento de actividad y de éxito. Nacido en Suevia en 1734, Franz Anton Mesmer estudia medicina en Viena bajo la dirección de Van Swieten. Doctorado en medicina en 1766, comienza a aplicar el magnetismo en terapéutica. Sus más importantes predecesores fueron el cabalista Rudolf Gockel (o Gochelius), profesor en Marburgo a comienzos del siglo XVII, y, naturalmente, el jesuita Atanasio Kircher *(Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum,* 1643). A comienzos del siglo XVIII, y como precursor inmediato de Mesmer, hemos de considerar al jesuita Maximiliano Hell, profesor de astronomía en Viena *(Ephemerides astronomica,* 1761-1793). A Hell lo conoció personalmente, y siguiendo sus enseñanzas Mesmer cura por aplicación del imán (procedimiento que posteriormente sería ensayado por Charcot); más tarde se da cuenta de que los toques hechos con la mano producen efectos más importantes, pero pronto protesta contra la interpretación que en relación con sus curaciones hacen algunos dándoles carácter sobrenatural, diferenciándolas de los exorcismos de Johann Jacob Gassner, célebre sacerdote católico, que después de haber ejercido sus talentos en Ellwagen viene a Baviera hacia 1770 para despertar vivas discusiones respecto a su lucha contra las posesiones diabólicas [139]. Las estancias de Mesmer en Baviera en 1775 y 1776 están señaladas por la curación del matemático Osterwald.

[139] Sobre Gassner, véase Hans Grassl, *Aufbruch zur Romantik,* Munich, C. H. Beck, 1968.

A causa de la incomprensión que despierta en su país, Mesmer se traslada a París en 1778, instalándose en la plaza de Vendôme, después en Creteil y más tarde en el hotel Bullion. Encuentra un gran colaborador en la persona del doctor Deslon. Los enfermos de Mesmer se sientan unos al lado de los otros, alrededor de una cubeta conteniendo agua, limaduras de hierro y arena. Están en comunicación con la cubeta mediante piezas de hierro o cuerda en forma de cadena. Se hace pasar el magnetismo de una o varias personas sanas (sentadas igualmente alrededor de la cubeta) hacia las enfermas. Mesmer trata a los enfermos también con las manos, utilizando su propio magnetismo para curar a sus pacientes, a los que entonces no trata en grupo, sino uno a uno. Descontento de la hostilidad que la medicina oficial le dedica y de las reticencias de los poderes públicos, que se irritan por sus exigencias, Mesmer marcha a Spa, donde se le ve llegar seguido de su cliente, el abogado Nicolás Bergasse, y el banquero Kornmann. Vuelven a París, en donde Cagliostro lo acoge (1783-1784). Deslon, separado de Mesmer, cura en la calle de Montmartre, y Mesmer lo hace en el hotel de Coigny, calle de Coq-Héron, en un establecimiento que toma el nombre de «Sociedad de la Armonía»; al mismo tiempo, el magnetismo se difunde por las provincias francesas tiñéndose de ocultismo: en Estrasburgo con Puységur, en Lyon con el doctor Orelut y J. B. Willermoz, en Burdeos con el doctor Mocet. Giraud ejerce en Turín y Bergasse fija la doctrina en una *Teoría del mundo y de los seres organizados (Théorie du monde et des êtres organisés,* 1784). Iniciado por Willermoz este mismo año, Mesmer procede a realizar magnetizaciones en presencia del príncipe Enrique de Prusia. Pero el mismo año, mientras que Kornmann sufre los ataques de Beaumarchais, Mesmer debe dejar París. Volverá a Francia en alguna que otra ocasión, pero abandona sus tratamientos y se retira a Suiza, terminando sus días en Meeresburgo. La «Sociedad de la Armonía», que él fundó en 1783 y había organizado Bergasse, desaparece en 1789 para renacer en 1815, gracias a Puységur, bajo el título de «Sociedad del Magnetismo». La «Sociedad de la Armonía» enseñaba el magnetismo, que había teorizado Bergasse en su *Teoría del mundo,* en donde una

nota política se añadía al pensamiento de Mesmer. Esta sociedad se presentaba un poco como una secta iniciática, y muchos de sus símbolos poseían un estilo netamente masónico, pero no pertenecía, sin embargo, a la francmasonería.

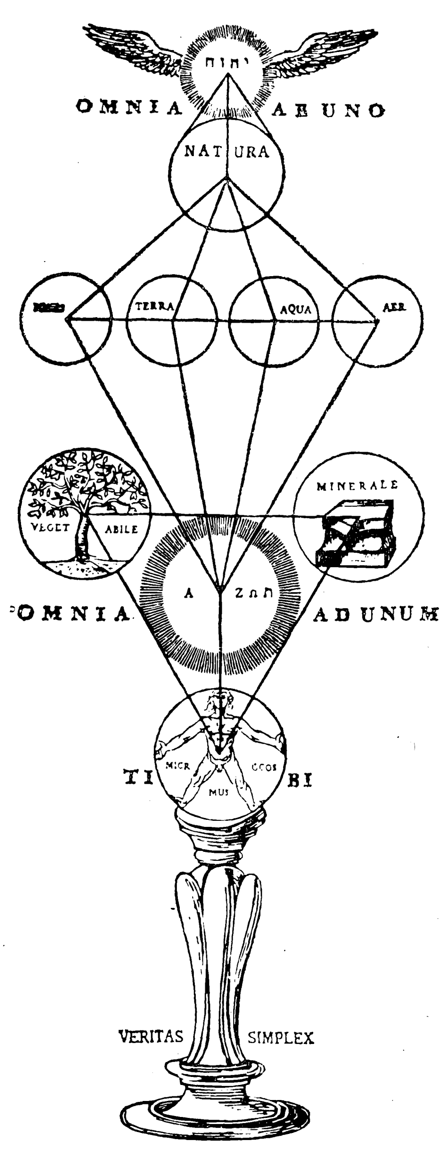
Investigando las causas de la gravitación universal, Mesmer, partiendo de su memoria sobre la influencia de los planetas *(De influxu planetarum in corpus humanum,* 1766), quiere ir más lejos que Newton. De forma semejante a las mareas que producen la Luna y el Sol, existe una marea atmosférica que actúa sobre el cuerpo humano. En las plantas se observa un proceso análogo, porque la semilla se desarrolla en el momento de la luna llena. Al observar que la epilepsia tiende a reaparecer de forma periódica en los pacientes afectos de este mal, Mesmer denomina a esta causa general y universal la «gravedad animal» o el «magnetismo animal». Se comprende que nuestro hombre pretendiera curar con ayuda del imán, porque este objeto produce «mareas artificiales» en el cuerpo humano; pero generalmente no necesita utilizar el imán, le basta con sus manos. El magnetismo animal, explica él todavía, es el hecho de que un cuerpo animal sea sensible a la atracción universal. Un fluido que existe por todas partes sirve de vehículo a la influencia mutua entre los cuerpos celestes, la tierra y los cuerpos animados. De esta atracción resultan los efectos alternativos, que pueden considerarse como flujo y reflujo, operación universal mediante la cual se ejercen las relaciones de actividad entre los cuerpos celestes, la tierra y sus partes constitutivas. El fluido mantiene el equilibrio de todas las funciones vitales.

En 1785, Mesmer escribe: «Es probable que existan poderosas razones a priori de que estamos dotados de un *sentido interno que está en relación con el conjunto de todo el universo».* Idea que encontrará entre los románticos alemanes una amplia acepción, más grande que el *sentido interno* de Kant, que se ve empobrecido a favor de aquél, que en Mesmer significa, por el contrario, un desarrollo extremadamente prometedor de las posibilidades del ser. Resulta normal que volvamos a encontrar esta idea en los catecismos de la «Sociedad de la Armonía». Allí el recipientario debía declarar, entre otros pun-

tos de su credo: «Que mediante un medio, que no puede ser otra cosa que un fluido muy sutil, existe una acción recíproca entre todos los cuerpos que se mueven en el espacio, acción que es la más profunda y general de todas las acciones de la naturaleza», y que Dios ha dotado al hombre «de un alma espiritual e inmortal, le ha dado el poder de modificar el fluido que penetra todos los cuerpos, por un acto de su voluntad, porque el alma unida al cuerpo no puede recibir o proporcionar percepciones a otra alma más que por la acción sobre la materia, vehículo de todas nuestras sensaciones» [140].

Con la «Sociedad de la Armonía», que se parece a una obediencia masónica, se abre la puerta al último decorado de este panorama: la francmasonería en la época del Iluminismo.

[140] Consultar, sobre todo, F. A. Mesmer, *Le Magnétisme animal,* y las *Oeuvres publiées par Robert Amadou,* París, Payot, 1971. De esta edición ha tomado las citas el autor del presente volumen.



POCULUM PANSOPHIÆ.

Grabado de la obra *Geheime Figuren der Rosenkreuzer,* Altona, 1785, pág. 15.

HISTORIA DE LA FRANCMASONERÍA MÍSTICA

La francmasonería ha tenido como origen las fraternidades detallistas de piedra, las guildas, verdaderos cuerpos profesionales cuyos miembros, sobre todo después del siglo XVI, se fueron haciendo cada vez menos «operativos» y más «especulativos»; esto significa que estas asociaciones dejan de reclutar a sus miembros entre los obreros, maestros de obra, arquitectos. La masonería se convierte en únicamente especulativa cuando en Londres, en 1717, se constituye una organización unificada bajo el nombre de Gran Logia; éste es el acta de nacimiento de la moderna francmasonería, cuyas *Constituciones*, redactadas por James Anderson, se publican en 1723.

Desde su comienzo, la francmasonería inglesa se tiñe de esoterismo. Existe algo de esto en las *Constituciones* de Anderson, pero sobre todo en el tercer grado, el de Maestro, ignorado en las *Constituciones* y reconocido solamente en 1730, que muestra el mito de la muerte y resurrección de Hiram. Entre los *Ancient Masons* de la época, sobre todo en Irlanda, se cultiva también un cuarto grado, el de «Royal Arch» (Real Arco), que vehicula el mito de la Palabra perdida. En

un discurso de recepción pronunciado en Lunéville en 1738, el escocés Andrés Miguel de Ramsay, amigo de Fénelon y de Madame Guyon, precipita la evolución hacia el misticismo por alusiones a las cruzadas, incitando indirectamente a la francmasonería a superponer a los tres grados ingleses, denominados «azules» (aprendiz, compañero y maestro), una serie de grados superiores; desde entonces se llama «escocesa» a esta masonería de grados superiores, que serviría, casi inmediatamente y por toda Europa, para la propagación y recepción de una serie de ideas esotéricas que corresponden al gusto de aquellos días por las ciencias ocultas. En Francia se inventan entonces los grados llamados de Elegido o de Venganza, que refieren el castigo de los asesinos de Hiram; los grados de Caballero de Oriente o de la Espada, de Rosa-Cruz, etc. Francia exporta estos grados escoceses al resto del continente. La leyenda templaria, según la cual la masonería se habría originado de la Orden del Temple a través de una filiación ininterrumpida, vino de Alemania y servirá a su vez de ocasión para crear una serie de grados elevados. Se va olvidando así poco a poco que los verdaderos antepasados de la masonería especulativa habían sido obreros manuales. A este concepto se prefiere el de que fue creada por monjes caritativos o guerreros.

Existe una serie de evidentes parecidos entre los símbolos de la masonería especulativa y los temas de los manifiestos rosa-cruces (1614 y 1615, *Noces Chymiques [Bodas químicas]*, de Andreae, 1616) o los primitivos simbolismos templarios; pero esto no demuestra en absoluto que exista una autenticidad en dichas filiaciones. Contentémonos con reconocer mejor la existencia y universalidad de determinados arquetipos, así como el reflejo de una literatura alquímica y esotérica, ampliamente difundida en casi todos los medios, no sólo intelectuales, sino entre los de las personas que sabían leer. Y reconozcamos—la historia nos lo demuestra—que no se ha cesado nunca de fabricar rituales tendentes a persuadir a los candidatos que se encontraban ante tradiciones verdaderamente milenarias. El término «fabricar» no debe ser tomado aquí en un sentido peyorativo.

Este capítulo está destinado a presentar un panorama general de la historia de esta masonería esotérica del siglo XVIII.

Nos falta lugar para describir los aspectos teosófico-alquímicos de los rituales propios de las Ordenes y de las obediencias que vamos a tratar. El lector deseoso de conocer estos aspectos podrá consultar la copiosa y magnífica obra de René Le Forestier [141].

Los comienzos de la Estricta Observancia Templaria (1751-1779)

El capítulo llamado de Clermont, practicado en Alemania desde 1758 a 1764, antecedente directo de la Estricta Observancia Templaria (E. O. T.), proponía ya dos altos grados de carácter esotérico (Caballero de San Andrés de Chardon, Caballero de Dios y de Su Templo), de los que Rosa fue uno de los creadores. Jorge Federico de Johnson reemplaza a Rosa a la cabeza del capítulo, y paralelamente al indicado capítulo se establece, a partir de 1751, una «masonería rectificada», obra de Karl von Hund, gran señor de Lipse (Alta Lusacia), que introduce en sus rituales una doble leyenda: *a)* su obediencia (la masonería rectificada) desciende de la Orden del Temple; *b)* la masonería escocesa es la obra de los Estuardos destronados (leyenda llamada jacobita). En 1764, la masonería rectificada y el capítulo de Clermont se reúnen en un convento en Altenberg; allí, Hund desenmascara a Johnson, que huye lastimosamente, mientras sus discípulos se pasan a Hund, cuya Orden del Temple se llamará a partir de entonces «Estricta Observancia Templaria». El señor de Lipse pretendía, ante todos sus hermanos, haber sido iniciado en París por el príncipe Carlos Eduardo Estuardo, y tras ello haber recibido de los «superiores desconocidos» la misión de reformar la franc-

[141] La exposición que sigue se adapta al plan de la obra de René Le Forestier, *La Franc-Maçonerie Templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles*, París, Aubier, 1970; pudiendo, por lo tanto, dirigirse a dicho libro en busca de más detalles, en especial a los relativos a los rituales y las instrucciones.

masonería alemana y reconstruir la Orden del Temple, suprimida en 1314 por Clemente V a instancias de Felipe el Hermoso de Francia... En 1764 y 1765, Schubart, comisionado por la E. O. T., despliega una intensa actividad de propaganda por todas las logias alemanas. Hund espera que la alquimia secunde los planes financieros de su Orden, y deseoso de darle a sus rituales una orientación más teosófica, se va a dirigir a un rito rival, el de Johann August Starck.

Starck, ministro protestante, predicador en la corte de Darmstadt, es un hombre de elevada cultura. Sensible a la liturgia de la Iglesia romana, o mejor al aspecto de magia ceremonial que posee dicha liturgia, funda una Orden del Clericado con ayuda del ocultista Wegesack. Toma la leyenda de un sistema masónico en honor de Petersburgo, el del conde de Melessino, al que había conocido en Rusia, lo que no impedirá que él a su vez influya sobre el sistema y los rituales de Melessino [142]. Ernesto von Raven, presidente del capítulo de la E. O. T. en Rostock y apasionado por la alquimia, se deja ganar fácilmente para el Clericado de Starck; después Hund se deja convencer a su vez (1767). Parecería más deseable una alianza entre la E. O. T. y el Clericado, máxime cuando aquélla estaba ligeramente influida por la masonería sueca. Efectivamente, importado de Francia y alimentado por leyendas rosa-cruces por Eckleff, el «sistema sueco», lleno de hermetismo, acababa de ser introducido en Alemania por un desertor de la E. O. T., Johann Wilhelm Ellenberg, conocido como Zinnendorf, médico y masón, hombre muy ambicioso. Mientras que la E. O. T. y el Clericado deciden unirse, negociando en el convento de Kohlo en 1772 (celebrado en una propiedad del conde Aloys von Brühl), cuyo resultado fue triple: *a)* El Clericado, gracias a Raven, asegura su propio triunfo, a pesar de la ausencia de Starck en el convento; la E. O. T. trabajaría todavía sobre los nuevos rituales inspirados por Starck, es decir, cada vez más penetrados de esoteris-

[142] Estoy actualmente preparando un trabajo sobre los rituales manuscritos de Melessino (inéditos). Sobre Starck, consultar a Jean Blum, *J. A. Starck et la querelle du crypto-catholicisme en Allemagne,* París, Alcan, 1912 (obra mediocre).

mo. *b)* Hund, convencido de haber «exagerado» su pretendida filiación (Carlos Eduardo Estuardo), ve disminuir su influencia y se abandona de esta manera la leyenda jacobita. *c)* Un *Magnus Superior Ordinis* es elegido en la persona de Fernando de Brunswick, porque se ha tomado la decisión de no aludir más a los misteriosos o hipotéticos «superiores desconocidos».

La E. O. T. durante este tiempo continuó creciendo en el continente europeo, notablemente en Suiza, donde Diethelm Lavater preside las logias rectificadas de Zurich y Basilea. En 1774, Waechter, abogado en Stuttgart y notable teúrgo, instala capítulos templarios en Munich y Viena, mientras que Weiler, antiguo oficial húngaro, lo hace en Lombardía (1775). Fernando de Brunswick, deseoso de conocer los secretos esotéricos de Zinnendorf, reúne a la E. O. T. y el sistema sueco en un convento en Berlín (1773), que pone en marcha la oposición entre las vías mágico-alquímicas de los «Clérigos» y la teúrgia divina más pura de los zinnendorfistas. La reunión de este convento no implicó ni una fusión ni una asociación, sino simplemente un armisticio. La paz parecía ser tan indispensable, que el mago Schrepfer, que evocaba espíritus en Leipzig, trató de admirar a los masones de la E. O. T. realizando prodigios ante sus ojos, pero falleció en 1774. Al reunirse el Convento de Brunswick, en el que en 1775 participaron únicamente los miembros de la E. O. T., Hund tuvo todavía que responder a los ataques de los masones, que ponían en duda su legitimidad, y se discutió también el problema de la legitimidad del Gran Maestro de la VIII provincia (comprendía a Alemania del sur, Austria, Hungría), conde Von Kueffstein, tirolés, del que se dice que en unión del abate italiano Geloni realizaba extrañas experiencias mágicas. Entonces se reforma el cómputo masónico y se decide transferir la dirección de la E. O. T. desde Dresde a Brunswick.

En este momento interviene un curioso personaje, que hace su aparición en la escena francmasónica: Gottlieb von Gugomos, consejero del gobierno en Rastatt, y que en 1776 hace a la E. O. T. una serie de curiosas revelaciones, proponiéndole la felicidad y la revelación de la verdadera filiación templaria. Pretendiendo conocer los

últimos secretos de la alquimia y haber recibido la iniciación suprema en Italia, organiza un Convento en Wiesbaden durante el mes de agosto. Pero acusado de supercheria por la mayor parte de los participantes, debe dimitir y desaparecer para siempre. Los documentos que él nos ha dejado no son menos interesantes para el historiador de la mitología.

Fernando de Brunswick es proclamado *Magnus Superior Ordinis* de la E. O. T. en enero de 1777, es decir, que se convierte en el Gran Maestro de la Obediencia en su conjunto. Al mismo tiempo, el duque de Surdemania presenta su candidatura para el cargo de Gran Maestro de la VII provincia (Sajonia y los Países Escandinavos), en lugar de Hund, que había muerto el año anterior. Carlos de Sudermania, que reinaría en Suecia bajo el nombre de Carlos XIII desde 1809 a 1818, había sido iniciado en Eckleff y Plommenfeldt en los «más altos misterios» esotéricos de la francmasonería sueca; pero era también miembro de la E. O. T. Poco preocupado de la política, deseaba desempeñar un papel importante dentro de la masonería, por lo que se mostraba ávido de nuevas revelaciones. El Convento electoral de Wolfenbüttel (1778) decidió elegir al duque Carlos como Gran Maestro provincial para la VII provincia, pero en términos que evitaban la fusión de la E. O. T. con el sistema sueco; se trataba no de «un acto de unión e incorporación», sino de un «tratado de alianza y asociación». En vísperas de este Convento, el Clericado se separó completamente de la E. O. T. original denunciando el compromiso de Kohlo. La tempestad estaba amenazando desde hacía tiempo y los templarios reprochaban a los discípulos de Starck no haber cumplido sus promesas relativas a las revelaciones alquímicas, mientras que los «Clérigos» se lamentaban de ver a los templarios buscar los bienes materiales de la antigua Orden del Temple; sobre todo, Starck sufría por su falta de influencia personal en el conjunto del sistema y el espíritu de los jefes. Ávida de secretos herméticos, la E. O. T. lamentó vivamente esta separación. Aunque Waechter permitió a la E. O. T. sentar su pie sólidamente en Italia—e igualmente Weiler en Francia (véase más abajo)—, se vio muy limitada en

Hungría, por sistemas rivales, y en Austria, tanto por el particularismo vienés como por la interdicción, al menos legal, de la masonería en dicho país. Durante este período de esperanzas y desilusiones, dos de los principales jefes de la E. O. T., Fernando de Brunswick y Carlos de Hesse-Cassel (Maestro provincial de la VIII provincia), preocupados por llenar el vacío esotérico dejado por la separación del Clericado, creen ver un chispazo en Lyon bajo la forma de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa (C. B. C. S.): *ex Occidente lux?*

Los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa y la Estricta Observancia Templaria (1754-1782)

¿Cómo hablar de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa sin referirnos a su origen, a su principal fuente? Hagamos un retroceso: el origen, la fuente, es Martines de Pasqually y su Orden de los Elegidos-Cohen. De origen y nacionalidad desconocida, este personaje, cuya evolución espiritual permanece todavía en la oscuridad por falta de documentos, aparece de forma súbita hacia 1754 y comienza una carrera de taumaturgo, sobre todo de teúrgo, imponiéndose en seguida como teósofo de gran talla y mago lleno de poderes extraordinarios. Su doctrina, de cuyo carácter cristiano no existe ninguna duda, se presenta como la clave de toda cosmogonía escatológica: Dios, la unidad principal, da voluntad propia a los seres «emanados» de Él; pero Lucifer, habiendo querido ejercer por sí la potencia creadora, cae víctima de su propia falta, arrastrando a determinados espíritus en su caída, y se encuentra aprisionado en una materia destinada por Dios para servirle de cárcel. Después, la Divinidad envió al hombre, andrógino de cuerpo glorioso, dotado de poderes inmensos, para que guarde a estos rebeldes y al mismo tiempo trabaje para su redención, siendo precisamente con esta finalidad como ha sido creado el hombre. Adán pecó a su vez y arrastró en

su caída a la materia, por lo que se encuentra allí encerrado; habiéndose convertido en mortal físicamente, no puede hacer otra cosa sino intentar salvarse a sí mismo y a la materia. Esto lo puede lograr, con la ayuda de Cristo, por la perfección interior, pero también mediante operaciones teúrgicas, que Martines de Pasqually enseñaba a los hombres de deseo que estimaba dignos de recibir su iniciación. Fundadas sobre un ritual minucioso, estas operaciones permitían al discípulo ponerse en contacto con las entidades angélicas, que se manifestaban en la cámara teúrgica bajo la forma de «pasos» rápidos, por lo general luminosos, representando la forma de caracteres o jeroglíficos, signos de los espíritus evocados por el operador, al que estas manifestaciones probaban que se encontraba en la buena vía de la reintegración.

Esta doctrina, destinada a una *élite* reunida bajo el nombre de Elegidos-Cohen (sacerdotes elegidos), va a conocer un gran éxito, pero las operaciones teúrgicas permanecerán siempre reservadas únicamente para los iniciados. Desde 1754 hasta su muerte (1774), Martines de Pasqually trabajó en la construcción de su Templo Cohen, y no utiliza a la francmasonería más que con objeto de que sirva de apoyo a su propio sistema. Hasta 1761 se le ve en Montpellier, París, Lyon, Burdeos, Marsella, Aviñón. Inició a Grainville y Champollion. En 1761 construyó su Templo particular en Burdeos, donde residió hasta 1766. En esta época, la Orden de los Cohens se presenta como un sistema de altos grados, colocado por encima de la masonería azul. La primera etapa de los grados comprende los tres simbólicos, a los que se añade el de Maestro-Perfecto-Elegido; a continuación vienen los grados Cohen propiamente dichos: Aprendiz-Cohen, Compañero-Cohen, Maestro-Cohen, Gran Arquitecto, Caballero de Oriente, Comandante de Oriente, y, finalmente, el último de los grados, la suprema consagración, el de Rosa-Cruz. En 1766, en París, Martines de Pasqually instruye a Bacon de la Chevalerie y vuelve a Burdeos. En 1768, Willermoz recibe la iniciación del grado Rosa-Cruz de manos de Bacon de la Chevalerie. Saint-Martin, iniciado en los primeros grados hacia 1765, se convierte en Comandante de Oriente.

Martines de Pasqually deja en el futuro «Filósofo Desconocido» una magnífica impresión. Los años de 1769 y 1770 ven multiplicarse a los grupos de los Elegidos-Cohen por toda Francia. Saint-Martin deja entonces su regimiento, a principios de 1771, para permanecer al lado de Martines de Pasqually, en calidad de secretario, reemplazando en este puesto al abate Fournié. Data de esta época la puesta a punto de los rituales, así como la redacción del *Tratado de la Reintegración,* base doctrinal de la teosofía y teúrgia martinistas. En 1772, Saint-Martin recibe el grado de Rosa-Cruz, pero Martines de Pasqually parte el mismo año para Santo Domingo con el fin de hacerse cargo de una herencia, muriendo allí en 1774. Entonces la Orden se deshace. A partir de 1776, los Templos Cohen de La Rochela, Marsella, Liburne, se integran en la Gran Logia de Francia. En 1777 el ceremonial está en desuso y parece conservarse sólo en algunos cenáculos, como París, Versalles, Eu. Por último, en 1781, Sebastián Las Casas, tercero y último Gran Soberano de los Elegidos-Cohen (sucesor de Caignet de Lester, fallecido en 1778), ordena la clausura de los ocho Templos que todavía reconocían su autoridad. Ni Caignet ni Las Casas desempeñaron nunca un papel de importancia. A pesar de este cierre oficial, los Elegidos-Cohen continuaron ejerciendo su teúrgia y procedieron a impartir iniciaciones. Por otra parte, las enseñanzas teosóficas de Martines de Pasqually no se han perdido tampoco: en el seno de la masonería se siguen difundiendo durante mucho tiempo después de la muerte del maestro gracias al sistema masónico instituido por Willermoz poco después de morir Pasqually [143].

Es hacia 1768 cuando Pierre Fournié conoce al que va a modi-

[143] De Martines de Pasqually, leer: *Traité de la Réintégration des être dans leurs premières propiétés, vertus et puissance spirituelle et divine,* publicada solamente en 1899, en París, ed. Chacornac. Sobre él, consultar a Gérad van Rijnberk, *Un Thaumaturge au XVIIIe siècle, Martines de Pasqually,* París, Alcan, 1935, y t. II, Lyon, Derain-Raclet, 1938; Papus, ob. cit. más arriba, nota 125; Le Forestier, ob. cit. en la nota 141, en la que se encontrará una bibliografía complementaria. Se consultarán también los artículos de Robert Amadou en «L'Initiation», núms. de enero a diciembre de 1969, y el de Léon Cellier, en la misma revista, núm. de julio-septiembre de 1969.

ficar su manera de pensar y su destino: Martines de Pasqually, cerca del cual ejercerá durante varios meses la función de «secretario». Iniciado como Elegido-Cohen, el clérigo tonsurado Fournié conoce a Willermoz y Saint-Martin. Reside, sobre todo, en Burdeos, donde sirve como intermediario entre los diferentes miembros de la Orden. En 1776, Saint-Martin lo considera como un Elegido-Cohen excepcionalmente favorecido en materia de manifestaciones paranormales; el propio Fournié hablará de algunas en su obra, temiendo hablar demasiado. A pesar de estos dones, Willermoz lo pone a un lado de las revelaciones del «Agente Desconocido» (véase más abajo). Fournié, a partir de 1786, riñe con sus antiguos hermanos, y en el momento de la Revolución emigra a Inglaterra, en donde permanecerá hasta su muerte. Desde allí se cartea (desde 1818 a 1821) con el teósofo de Munich Franz von Baader, conociendo también a Divonne.

Su obra, de un martinismo «catolizado», testimonia igualmente la influencia de Jacob Boehme, de William Law, de Madame Guyon, de Swedenborg y del mesmerismo. Fournié, en unión de Willermoz (muerto en 1824), es uno de los últimos supervivientes de los pensadores discípulos de Martines de Pasqually. Su libro, comenzado en 1775, no se publicará hasta 1801 [144].

¿En qué consiste el sistema masónico de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa, instituidos por Willermoz e inspirados en el martinismo? El lionés Jean-Baptiste Willermoz [145], procedente de una

[144] A. Faivre, *Un martinésiste catholique, l'abbé Pierre Fournié,* en «Revue de l'Histoire des Religions», julio-diciembre de 1967; Robert Amadou, *L'abbé Fournié,* en «L'Initiation», octubre-diciembre de 1966 y enero-marzo, 1970 (este artículo no ha sido terminado).

[145] Sobre Willermoz, además de la obra de R. Le Forestier (citada en la nota 137), consultar a Alice Joly, *Un Mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçnnerie,* Mâcon, Protat, 1938; del mismo autor, *De l'Agent Inconnu au Philosophe Inconnu,* París, Denoël, 1962; Gérard van Rijnberk, *Episodes de la vie ésoterique,* Lyon, Derain, 1949; Reverendo Keith Dear, *J. B. Villermoz,* en «Le Symbolisme», julio de 1958. Sobre los archivos de Willermoz, véase el artículo de Henry Joly, *Les Archives Maçonniques de J. B. Villermoz à la Bibliothèque Municipale de Lyon,* en «Bulletin des Bibliothèques de France», junio de 1956, págs. 420-424.

familia del Franco Condado, se dedicaba al trabajo de sedería por cuenta propia dirigiendo un próspero negocio. Desde la edad de veinte años se apasionó por la francmasonería. En 1753 funda la Logia de la Perfecta Amistad, y posteriormente, en 1760, desempeña un gran papel en la formación de la Gran Logia de los Maestros Regulares de Lyon, de la que llega a ser el Gran Maestro. Con ayuda de un médico amigo suyo, Pierre-Jacques, influido personalmente por el alquimista Dom Pernety, funda en 1763 el Capítulo Rosa-Cruz de los Caballeros del Águila Negra Rosa-Cruz. Es Bacon de la Chevalerie quien lo pone en contacto con Martines de Pasqually en Versalles (1767), en donde recibe la iniciación en los primeros grados de la Orden de los Elegidos-Cohen. El mismo año representa a Martines de Pasqually en la provincia de Lyon. Iniciado como Rosa-Cruz en 1768, Willermoz se hace gran amigo de otro Elegido-Cohen, Luis Claudio de Saint-Martin, con el que mantiene una activa correspondencia a partir de 1771; Saint-Martin vendrá a verlo a Lyon entre 1773, siendo en esta ocasión cuando los dos hombres se ven personalmente por primera vez. Saint-Martin permanecerá en casa de Willermoz durante más de un año. Muy impresionado—lo mismo que Saint-Martin—por las enseñanzas teosóficas y teúrgicas de Pasqually, que les proporcionará de manera definitiva un cuadro dogmático, Willermoz va a consagrar su vida al martinismo. Dentro del plano teúrgico es necesario esperar muchos años antes de poder lograr manifestaciones o contactos con los planos invisibles. Por otro lado, se vio en la obligación de contribuir materialmente a mantener a Martines de Pasqually. Pero permanecerá siempre fiel a su maestro, incluso después de la muerte de éste.

Cuando Pasqually deja Francia para dirigirse a Santo Domingo (el 6 de mayo de 1772), los Cohens lioneses, un poco desamparados, se reúnen frecuentemente para intercambiar los conocimientos que él les impartiera y aclarar o profundizar determinados puntos. Willermoz nos ha dejado un voluminoso cuaderno manuscrito de *Instrucciones a los Elegidos-Cohen (Instructions aux Elus Cohens)*, llamado también *Conferencias de Lyon (Conférences de Lyon)*, conjunto de

notas interesantes, permitiéndonos una mejor comprensión de esta teosofía, y fechadas entre 1774 y 1777 [146]. Una iniciativa de este tipo no parece, desde luego, una traición. ¿Pero, en cambio, no se podría interpretar de esta manera el intento de dar a las enseñanzas Cohen una dimensión masónica ecuménica? Porque precisamente es en esto en lo que Willermoz va a emplearse.

Martines de Pasqually había querido fundar una sociedad esotérica independiente, exclusiva, no un rito masónico propiamente dicho, destinado a englobar el mayor número posible de logias. Él no había buscado la alianza de los sistemas escoceses, entonces florecientes; incluso se le había visto reprender en este sentido al excesivamente celoso Bacon de la Chevalerie. No había elaborado ningún escenario relativo a la forma en que sus conocimientos habrían llegado hasta él, contrariamente a lo que se encuentra en todo ritual masónico de esta inspiración. Pero Willermoz aspiraba a ocupar un lugar destacado dentro de la masonería esotérica, y desde 1761, antes de conocer a su maestro, se había dirigido al Gran Oriente de Metz, en donde dominaban los masones hermetistas. En 1772, la Gran Logia de Lyon (de la que Willermoz era solamente el Archivero Guardián del Sello), así como una logia de Estrasburgo (La Pureza), se oponen a las pretensiones de la Gran Logia de Francia; con este motivo, Willermoz escribe al barón de Landsperg, venerable de La Pureza, cuyos miembros pertenecen a la vez a la G. L. de F. y a la E. O. T., y les pide aclaraciones sobre ésta. Landsperg le indica que se dirija al barón de Hund, con el que Willermoz inicia entonces una correspondencia (1772 y 1773). Renunciando a colaborar con la Gran Logia de Lyon, Willermoz crea, por su propia autoridad, el Capítulo directivo que constituye el núcleo de la futura provincia de Auvergne. Desde el momento en que las logias francesas se unen a la E. O. T. alemana deben organizarse en capítulos provinciales y directorios. Weiler, emisario de Hund, asume esta misión. En 1773 instala el Directorio de Borgoña (V Provincia, Estrasburgo); en 1774, el de Auvergne (II Provin-

[146] Pendiente de publicación al imprimirse el presente libro.

cia, Lyon), armando como caballeros a Willermoz y once de sus compañeros; por último, el mismo año, el de Occitania (III Provincia, oeste de Francia). Pero Saint-Martin ve con malos ojos cómo Willermoz se va convirtiendo en el amo de la E. O. T. y, por su parte, se niega a dejarse asimilar.

Si se exceptúan las largas negociaciones que llevaron al tratado de unión (1776) entre el Gran Oriente de Francia y los diferentes directorios escoceses, establecidos en Francia por Weiler, el período 1775-1778 aparece como escaso en acontecimientos externos: la francmasonería, rectificada en Alemania, no gana apenas en extensión; se manifiesta poco activa, con la excepción de algunas logias, como La Sinceridad (de Chambéry, II Provincia), en la que encontramos a Joseph de Maistre (véase *ut supra)*. Este período corresponde especialmente a unas profundas reflexiones de Willermoz, que refunde los textos de que dispone. Los templarios franceses no se ligan con la E. O. T. si no es a través de un juramento de obediencia prestado a Hund y a Fernando de Brunswick. Como intercambio de este juramento, los franceses han recibido los cuadernos y los rituales alemanes, pero Willermoz quiere establecer mejores y más completos rituales. Llegamos al período 1777-1778, en que, en unión de Jean Braun, Jean Paganucci, Jean-André Périsse-Duluc (oficiales de su Capítulo provincial de Auvergne) y el erudito teósofo Frédéric Rodolphe Salzmann (maestro de ceremonias del Capítulo provincial de Borgoña, en Estrasburgo), emprende lo que será la obra culminante de su vida, rehaciendo los tres grados de la masonería simbólica y el de Maestro escocés; con Jean de Turckheim (visitador general de la provincia de Borgoña) refunde los cuadernos de la orden interior. El propio Willermoz se encarga, él solo, de refundir los textos de una clase secreta de dos grados: los Profesos y los Grandes Profesos. Siguiendo el consejo de sus colaboradores, conserva en estos dos grados algunas reminiscencias relativas al Temple de Jacques de Molay, con el único fin de no romper de manera total con la E. O. T. Pero lo hace a regañadientes, porque el escenario templario no tiene nada en común con el de los Cohen, mientras que Willermoz lo que desea es que la

totalidad de la teosofía martinista se inscriba a sus dos grados, lo que él considera, por otro lado, de suma sencillez. El conjunto de elaboraciones, de preparaciones, a las que él se dedica en unión de sus colaboradores, se conoce generalmente bajo la denominación de «reforma de Lyon». Su resultado es que la Orden de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa se suma el Rito Escocés Rectificado.

Oficialmente, esta Orden comprende seis grados: los tres de la masonería azul (Aprendiz, Compañero y Maestro), el de Maestro Escocés de San Andrés y dos llamados «del interior» (Escudero Novicio y Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa). Pero existen otros dos, muy secretos, destinados a los mejor dotados de los C. B. C. S.: los grados de Profeso y Gran Profeso. Incluso los titulares de los dos grados del interior ignoran su existencia. El grado de Gran Profeso puede ser considerado como una preparación a la magia ceremonial Cohen. Se sabe que Willermoz enseñaba teúrgia a los Grandes Profesos—posiblemente también a los Profesos—, lo que necesita, por su parte, el conocimiento previo de una teosofía—la de Martines de Pasqually—cuyos fundamentos son el objeto precisamente de los rituales de instrucción dedicados a los Profesos y a los Grandes Profesos [147].

Entonces Willermoz reunió los tres directorios templarios franceses en un Convento, llamado Convento de las Galias, que se reunió en Lyon en 1778, y cuya verdadera finalidad era homologar el Régimen de los C. B. C. S. a través de estos tres directorios. El Convento registró oficialmente el nacimiento de esta Orden; decidió también, entre otras cosas, que la provincia de Auvergne se convertiría en provincia de Lyon, dividida en tres grandes preturas: de Francia (París), de Auvergne (Lyon) y de Provenza (Aix). La sección francesa de la E. O. T. se encuentra entonces prácticamente libre del control alemán. A partir de entonces, el Sistema de los Caballeros Bienhechores se va a desarrollar de forma regular, y en los cuatro años siguientes hace grandes progresos en Francia y Suiza, igualmente

[147] Los he publicado en un anejo del libro de Le Forestier, citado más arriba, en la nota 141.

en Italia, donde la Orden es importada a Turín por Giraud y el marqués de Albaret, y a Nápoles por Diego Naselli y José Pepe. Los tres últimos han recibido la iniciación en los C. B. C. S. en el curso de su estancia en Lyon, entre 1779 y 1780, y los miembros de la C. B. C. S. que ellos recultan formarán parte igualmente de la E. O. T. en la gran pretura de Italia. Willermoz ha logrado su objetivo: los cuadros de la E. O. T. sirven en Francia para lograr una enseñanza sistemática del martinismo.

La época de Wilhelmsbad (1779-1782)

La rúbrica precedente (los C. B. C. S. y la E. O. T.) nos ha permitido un retroceso. Antes habíamos dejado a Fernando de Brunswick y a Carlos de Hesse-Cassel perplejos, pero creyendo percibir un especial resplandor en el horizonte occidental. Vamos a exponer ahora lo que podría interesarles dentro del cuadro de los C. B. C. S.

La E. O. T. experimenta la necesidad de conocer a los C. B. C. S., hasta tal punto que en los años 1779-1781 se dedica por esta causa a poner en práctica las siguientes medidas: dimisión del duque de Sudermania; independencia de las logias polacas; ordenanza de José II (1781) que prohibía toda asociación, en los Estados austriacos, que reconociera la autoridad de superiores extranjeros y el pago de impuestos; sucesión de la Logia-madre de los estados prusianos (Berlín) bajo la influencia de las ordenanzas de un Rito concurrente, la Orden de los Rosa-Cruces de Oro del Sistema Antiguo (sobre esta Orden véase *ut infra*), en favor del cual se pronunciaron diversas logias de la E. O. T. Finalmente, la publicación de un libro (*Stein des Anstosses und Fels des Aergerniss,* 1780), del que se supone fue autor Dittfurth, posiblemente miembro apóstata de la E. O. T., que reveló, tanto a los masones como al gran público, la organización del rito templario, así como sus puntos débiles.

Fernando de Brunswick y Carlos de Hesse-Cassel se pusieron a buscar una nueva luz capaz de satisfacer la totalidad, regenerando la Orden Templaria. La vida del príncipe y landgrave de Hesse-Cassel [148] se caracteriza por una intensa participación en la marcha y desarrollo de las sociedades secretas. Evoquemos su carrera en unas líneas. Cuñado del rey de Dinamarca, Cristián VIII, y gobernador real de los ducados de Schlesvig y Holstein, se había adherido a la E. O. T. en 1775, y en 1779 hizo venir a Schlesvig al conde de Saint-Germain, en donde moriría en 1784. Miembro del grupo de los Iluminados de Baviera en 1783 (véase más abajo), Carlos de Hesse se retiró en seguida, comprendiendo el verdadero propósito de Weishaupt. Se afilió también a los Hermanos de Asia (véase más abajo), conociendo personalmente al fundador, Hans Heinrich von Ecker-und-Eckhoffen, en 1782. A pesar de la variedad de sus preocupaciones de carácter mágico deseaba, ante todo, que se realizara el reino de Jesucristo mediante la francmasonería. Su afición a la escatología apocalíptica, que le aproxima mucho a su amigo Jung-Stilling, le dio la certeza de que estaba viviendo en los últimos tiempos de la historia. Su verdadera conversión teosófica tuvo lugar en 1777, gracias al descubrimiento de Jacob Boehme. Las enseñanzas que a continuación recibiera de los Hermanos Iniciados de Asia le permitieron, mediante apropiados ejercicios, ver en pleno día diversas figuras, signos luminosos, etc. En sus expediciones militares no hizo nada que no le fuera indicado por el mundo espiritual. Le sirvió para concentrarse, durante mucho tiempo, un cuadro que representaba a Cristo, mediante cuya contemplación él percibía luces de colores. Dentro de un oratorio especial era capaz de objetivar imágenes luminosas; en 1793 invitó a Lavater a venir a Copenhague con objeto de que pudiera observar por sí mismo los prodigios de esta «escuela del Norte».

El duque de Brunswick es una figura posiblemente menos inte-

[148] Además su voluminosa correspondencia en la Biblioteca de Lyon (véase más arriba la nota 145), consultar las obras de Van Rijnberk (ob. cit.) y de Max Geiger (ob. cit.).

resante, pero que sentía la misma sed por lo misterioso. Poco antes de interesarse en Willermoz, el landgrave y el príncipe se apasionaban por el informe que en 1778 habían recibido de Waechter, su enviado en Italia (véase más arriba). Este ocultista, posiblemente de los más destacados del siglo XVIII, decía haber sido iniciado en Florencia en una Orden Rosa-Cruz, lo que le permitía la evocación de los espíritus. El relato de sus evocaciones constituye uno de los documentos más pintorescos sobre este tema. Impresionó intensamente a los dos aristócratas, que lo hicieron nombrar viceministro y chamberlán. El duque, bajo su influencia, envió una circular a los miembros de la E. O. T. (1779) en la que rechazaba deliberadamente la filiación templaria, así como todo intento de restaurar la Orden del Temple. Al mismo tiempo les dejaba entender la existencia de una doctrina esotérica capaz de satisfacer la masonería mística. Esta empresa de la iniciación italiana no tendría mayor relevancia ni continuidad. Un mayor interés histórico posee la separación de Frédéric Rodolphe Salzmann, deseoso de que los jefes de la E. O. T. se inscribieran en los C. B. C. S. Negoció con Carlos de Hesse-Cassel, estimulando su curiosidad. Al mismo tiempo, el barón de Plessen, miembro de la E. O. T., se dirigió a los dos príncipes, indicándoles lo que eran los C. B. C. S. Efectivamente, había conocido en Italia a Giraud y Naselli, y más aún, pasando por Lyon fue iniciado por Willermoz en la gran Profesión (1779). Carlos de Hesse-Cassel y el duque de Brunswick no se apasionaron de forma inmediata por los misterios de Willermoz, porque entonces, además de las revelaciones de Waechter (llamado Plumenoeck), las de Heinrich von Eckerund-Eckhoffen parecían acaparar su espíritu. Este personaje, hacia 1779, había creado el Sistema de los Hermanos Iniciados de Asia, llamado también Orden de los Hermanos de San Juan Evangelista, combinación de temas cabalísticos y de tradición johanita. En el seno de esta Orden, que es una de las más interesantes de la época, por la calidad de su simbolismo, por su originalidad (admite a judíos), el colaborador de Ecker-und-Eckhoffen se llama E. J. Hirschfeld, autor de la obra, alta-

mente teosófica, *Biblisches Organon* (1796)[149]. Gracias a las negociaciones de Plessen, Willermoz puede iniciar en «la Profesión» a Carlos de Hesse-Cassel (1780) y al duque Fernando. Pero ellos querían más, deseaban recibir la iniciación en la teúrgia Cohen. Willermoz tiene un mayor interés en satisfacerles, en cuanto que debe desconfiar de un tercer rival (además de Waechter y Ecker-und-Eckhoffen), que se encuentra cerca de los príncipes: Haugwitz.

Presidente de los Estados provinciales de Silesia, embajador en Viena en 1791, ministro de Estado y del Gabinete en Berlín, Cristian Heinrich Karl von Haugwitz ha dejado su nombre inscrito a la vez en la historia política y en los anales de la francmasonería. Existe en él una mezcla de sensualidad desbordada y de exaltación religiosa. Amigo del Gran Duque de Toscana, que comparte su afición por las ciencias ocultas, Haugwitz se hace iniciar en la francmasonería en Leipzig y Francfort; más tarde se afilia a la Logia Rectificada de Goerlitz, pero se deja seducir por el Sistema sueco de Zinnendorf y contribuye a la fundación en Silesia de una logia provincial, que representaba este rito. La abandona en 1777 para seguir al místico suizo Kauffmann, ya célebre en Alemania por su originalidad, cuyo retrato—lo mismo que el de Haugwitz—figura en los *Fragmentos fisiognomónicos* de Lavater. Inspirado en la juventud por la sentimentalidad de Klopstock, Haugwitz trata de darle a la masonería una orientación pietista, combinando la teosofía de Kauffmann con las prácticas devotas de los Hermanos de Moravia, buscando de esta manera una técnica de iluminación interior y de visiones en éxtasis. Reúne a una serie de discípulos formalmente comprometidos con la francmasonería y que eran devotos a la persona de Cristo, llamados «Hermanos de la Cruz». Haugwitz trata de demostrar que la francmasonería en todo momento ha querido llegar hasta el Padre, por intermedio del Hijo, y que representa en el fondo la verdadera Iglesia cristiana. Con gran hostilidad hacia la alquimia y la Rosa-Cruz de

149 Véase G. G. Scholem, *Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit; E. J. Hirschfeld,* en «Yearbook VIII of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany», Londres, 1962, págs. 247 a 278.

Oro, encuentra partidarios en Silesia, tierra de gran pietismo protestante. Habiendo conocido en 1778 a Fernando de Bruswick, se cartea con él y va a Gottorp con objeto de catequizar a Carlos de Hesse-Cassel (1780), inscribiendo a sus «Hermanos de la Cruz» en los «Hermanos Cristianos», y a Leopoldo von Stolberg, así como al escritor Matthias Claudius, que tradujo al alemán, por sugerencia de Haugwitz, el primer libro de Saint-Martin (1782). Pero Haugwitz decidirá, finalmente, limitarse a pequeños grupos de fieles. Después de haber desempeñado un papel bastante activo dentro de las logias, y pasada la Revolución francesa, se convertirá en un enemigo de la francmasonería, a la que acusará en el Congreso de Viena de pretendidas tendencias subversivas.

En vísperas del Convento de 1782, se habla de una alianza o cooperación entre el Sistema de Lyon y el de Haugwitz. Pero este último no llegará a un verdadero entendimiento con Willermoz, porque las manifestaciones luminosas que buscaban los martinistas le parecerán peligrosas o de una menor pureza que la vía mística por él preconizada, fundamentada en la presencia íntima del Señor en el hombre. Haugwitz se negará incluso a asistir al Convento. Después del envío por parte del duque Fernando de cuatro circulares, que contenían en esencia los temas de reflexión acerca del origen, naturaleza y fines de la francmasonería, el Convento se reunió por fin en Wilhelmsbad, pequeña ciudad balneario perteneciente al señorío de Hesse, en la proximidades de Hanau, en los meses de julio y agosto de 1782.

No se sobreestimará lo suficiente la importancia de este acontecimiento, verdadero hito capital en la historia intelectual. Sobrepasó el marco de los hechos de carácter masónico para afectar a la historia de las ideas políticas, filosóficas y religiosas, en la segunda mitad del siglo XVIII, en el continente europeo. Allí se enfrentaron, en campo cerrado, místicos y racionalistas. Entendamos aquí el término místico en el sentido más amplio, puesto que se trata de una especie de frente ecuménico de la Iglesia interior, utilizando como fuerza de choque un partido que representaba el espíritu de las luces y del *Aufklärung*.

Joseph de Maistre ha comprendido muy bien el problema planteado, dentro de la doble perspectiva masónica y espiritual, como lo demuestra su *Memoria* contestando a la circular de 1780 (véase más arriba), que incitaba a los miembros del sistema rectificado a interrogarse, de una vez para siempre, sobre la esencia de la francmasonería y a sacar de esta reflexión una serie de conclusiones que se orientarán hacia el futuro. Bien entendido que la totalidad de las obediencias esotéricas se sentían afectadas. La Logia de los Amigos Reunidos, por ejemplo, inaugurada en París en 1771, había nombrado en 1775, bajo la influencia de Savalette de Lange, una comisión para «llegar al conocimiento de la verdad», plan realizado por la organización llamada del Régimen de Filaletes, verdadera academia esotérica, pero sin ceremonial ni catecismo particulares. Savalette de Lange envía a Wilhelmsbad un observador de confianza en la persona del marqués de Chefdebien, que había creado la Logia de los Filaletes en Narbona. Savalette redactó, la misma víspera del Convento, una amplia memoria bajo la forma de fichas relativas a los esoteristas europeos que podrían asistir a Wilhelmsbad o de los que se podría hablar allí. Esta memoria la confió a Chefdebien y constituye un precioso documento para el historiador [150]. En cuanto a las obediencias racionalistas, fueron también a dejar oír su voz en el Convento. Los racionalistas alemanes, que entonces se inscribían en el seno de la francmasonería británica, encontraron a la E. O. T. como llena de ideas católicas y capaz de indisponer a los protestantes, que se ocupaban de la Iglesia interior. A esta acusación de criptocatolicismo se unió la de criptojesuitismo, porque la Compañía de Jesús, suprimida en 1773, pasaba a los ojos de algunas personas por ser la organizadora y la responsable de los movimientos rosa-cruces de la época (véase, por ejemplo, *Der Rosenkreuzer in seiner Blösse*, Berlín, 1782, de autor anónimo). J. J. C. Bode, conocido publicista y alto dignatario de la E. O. T., puso su temperamento y su pluma al servicio de leyen-

150 Ha sido publicado por B. Fabre, en *Franciscus Eques a Capite galeato*, París, Renaissance Française, 1913.

das de este tipo. Durante las sesiones del Convento encontró aliados en la persona de los Iluminados de Baviera.

Esta asociación bávara[151] había sido fundada en 1776 por un profesor de derecho de Ingolstadt, Johann Adam Weishaupt, y Adolf von Knigge le había dado a la Orden (que en su principio no tenía ningún tipo de contacto con la francmasonería) en 1781 un ritual falsamente esotérico destinado a enmascarar—para los primeros grados—una orientación deliberadamente racionalista y «prejacobina». La mayoría de sus miembros, muy numerosos en Alemania, ignoraban el verdadero fin de la misma, puramente político y revolucionario, y que los jefes de esta organización nada tenían de esotéricos, a pesar de la expresión «Iluminados de Baviera». Los soberanos, comenzando por el elector de Alemania, Karl Theodor, no tardaron en darse cuenta del peligro que representaba esta conjuración contra el trono y el altar, si bien a partir de 1783 la Orden de Weishaupt, como consecuencia de las persecuciones de todo tipo, entró en agonía. Sus miembros enviaron a Wilhelmsbad como representante a Von Dittfurth, miembro de la E. O. T., dado que el ideal primitivo de la francmasonería consiste en esencia en un humanitarismo igualitario y fraternal.

Un total de treinta y cinco diputados se reunió en Wilhelmsbad, bajo la presidencia del duque Fernando. Componían el conjunto de los notables de toda la masonería occidental. En el «clan místico», el frente no aparecía despejado; a Willermoz se oponían Chefdebien y Beyerlé, más o menos deseosos de referencias al hermetismo y a la filiación templaria. Dos emisarios de la Rosa-Cruz de Oro (Von Hirsch y Von Below) se manifestaron, pero demasiado tarde, lo que permitió a Willermoz ponerlos en evidencia. En cuanto a Dittfurth, en lugar de contentarse en una guerra de escaramuzas, atacó a sus adversarios de una forma tan brutal, que desertó la causa de su partido. El Conventó llegó, finalmente, a una serie de conclusiones que vamos a resumir: la filiación templaria solamente tiene un significado moral,

[151] Véase la tesis doctoral de René Le Forestier, *Les Illuminés de Bavière et la Franc-maçonnerie allemande,* París, Hachette, 1914, y la Bibliografía posterior, citada por A. Faivre, *Eckartshausen*, ob. cit.

místico cristiano. El duque Fernando se convirtió en el jefe del nuevo sistema con el título de «Gran Maestro General de la Orden de los Caballeros Bienhechores y de la Masonería Rectificada». La reforma de Lyon (véase *ut supra)*, obra de Willermoz, fue objeto de una adopción global por parte del Convento. Ciertamente, el Convento decidió proceder a la elaboración de un «nuevo sistema masónico», pero conservando dicha reforma como base. Era el momento de elaborar lo esencial de los tres grados azules, no pudiendo por menos que depurar los de la Orden interior, el último de los cuales, Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa, se transformó en Caballero Bienhechor (con el derecho para los franceses de conservar el largo título original: Caballero Bienhechor de la Ciudad Santa). Los rituales y las instrucciones de los cuatro primeros grados contienen alusiones netas a la doctrina Cohen, y después del Convento de Wilhelmsbad, los de la Orden interior se caracterizan por una amplia influencia, incluso textual, del *Tratado de la Reintegración,* de Martines de Pasqually. Los dos grados de la Profesión no figuraban, y con motivo, en la orden del día. En cuanto a los detalles y a la redacción definitiva, se dejaron a la discreción de cada una de las provincias; cinco hermanos se encargaron de este trabajo, que fue realizado casi enteramente por los de Lyon y Estrasburgo.

Pero, desgraciadamente, aunque se les dejó a estos místicos entera libertad por parte del Convento, fue solamente en 1786 cuando fueron rehechos los tres grados azules. Juan de Turckheim (que recibió el grado de Caballero Bienhechor), Virieu, etc., no cumplieron su promesa y Willermoz no terminaría tampoco el cuarto grado hasta el año 1809. Para esto hubo una doble razón: por una parte, la gran complejidad administrativa en sus relaciones con Alemania. Además, y fundamentalmente, la atención de Willermoz se dirigió hacia otros temas: en Wilhelmsbad se centró en Swedenborg, Schrepfer, Thun y el sistema sueco. Antes que terminara el Convento inició a Carlos de Hesse-Cassel en los tres primeros grados Cohen, pero deseaba obtener a cambio reseñas sobre la misteriosa «Escuela del Norte».

Y, sobre todo, un nuevo prodigio acababa de hacer irrupción en su ambiente: el «Agente Desconocido», del que resumimos más adelante las peripecias.

Últimos años de la E. O. T. y de los C. B. C. S. (1782-1815)

Después del gran Convento, y posiblemente a causa de él, la Estricta Observancia Templaria entra en una lenta agonía. Starck escribe un panfleto *(Saint-Nicaise,* 1785), que se publica anónimo para que pierda el aprecio de los partidarios. A pesar de la caída de los Iluminados de Baviera y de la decadencia de los Rosa-Cruces de Oro, la Orden no prospera y se disuelve. El duque Fernando se desinteresa totalmente a partir de 1786, mientras que Carlos de Hesse-Cassel trata de sostenerla. Hacia 1806, ya prácticamente no existe la E. O. T. En efecto, la libertad de elección entre el antiguo rito y el nuevo (establecido en Wilhelmsbad) arruina la sólida disciplina, la jerarquía, de la antigua estructura. La posibilidad de visitas recíprocas en relación con los otros sistemas hace desaparecer el carácter aristocrático que tanto prestigio le proporcionara; más aún, la leyenda de la filiación templaria, que nutría muchas esperanzas, había quedado arruinada.

Existen otras dos razones, ciertamente de menor importancia, pero no por ello faltas de interés para la historia de las ideas. El hecho de que casi inmediatamente se pusiera en marcha la publicación de una abundante literatura, en la que se hablaba del supuesto criptocatolicismo y criptojesuitismo. Se acusa a la E. O. T. de acoger a emisarios de los jesuitas, en las personas de los C. B. C. S. Es una acusación que se emitió contra todos los sistemas de altos grados no sólo en Alemania, sino en Francia. En los países protestantes sobre todo, los *Aufklärer* denuncian un amplio complot, del que los jesuitas serían los instigadores, y que tendría por objeto eliminar las bases de la razón e impedir los progresos políticos logrados gracias al despo-

tismo ilustrado. En una palabra, los jesuitas serían todavía más poderosos que antes de 1773, porque trabajaban en la sombra, disimulando su identidad y sus verdaderos fines. Un masón de espíritu estrecho y fanático, Bode (que había recibido a Goethe, al ser iniciado éste en la francmasonería, en 1780), había intentado (véase más arriba) indisponer a los miembros del Convento de Wilhelmsbad mediante dos folletos, en los que acusaba a los C. B. C. S. de formar parte de un complot jesuítico. Este autor cree ver igualmente en el libro de Saint-Martin, *Acerca de los errores y de la verdad* (1775), un canto alegórico lleno de influencias jesuíticas y demostrar de esta forma la infiltración de la Compañía de Jesús dentro de la francmasonería. La revista *Berlinische Monatschrift,* lo mismo que Mirabeau en Francia, se hacen eco de la misma leyenda relativa a Saint-Martin. Nicolás Bonneville sigue las huellas de Bode, *Les Jésuites chassés de la franc-maçonerie (Los jesuitas expulsados de la francmasonería,* 1788). Por la misma razón, Kessler von Sprengeisen escribe un folleto dirigido a Stack *(Anti-Saint-Nicaise,* 1786), siendo contestado por éste *(Ueber Krypto-Katholizismus,* 1787). Se puede citar también el *Teutscher Merkur,* de Wieland, y ciertos escritos de Friedrich Nicolai, etc.[152].

A ésta sigue casi inmediatamente otra polémica, aunque de tendencia opuesta, negando, lo mismo que la precedente, los sistemas de altos grados y poniendo en duda la masonería en general. Numerosos escritos, que aparecen, sobre todo, después de 1789, desarrollan con escasas variantes los mismos temas: se apresta una conjuración para asesinar a los soberanos, derribar los tronos y minar la propia base de la religión; la Revolución francesa, y sobre todo «el Terror», constituyen un buen pretexto para que los espíritus inquietos afirmen que los Iluminados de Baviera continúan de forma callada su actividad en la sombra, con mayor poder que nunca, a pesar de las condenas y persecuciones de que son objeto. Estas acusaciones se extienden pronto a la totalidad de la masonería. Algunos, resucitando la leyenda templaria, consideran a los revolucionarios unos nuevos caballeros

[152] Idem.

del Temple decididos a vengarse de la supresión de su Orden y del suplicio infligido a Jacques de Molay y sus hermanos por Felipe el Hermoso de Francia. Por otro lado, están las obras llenas de errores, pero extremadamente tendenciosas, del jesuita Barruel: *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme,* 1797-1798 *(Memorias para servir a la historia del jacobinismo)*, del que se hicieron numerosas ediciones. Citemos, entre la numerosísima literatura, solamente: Eckartshausen, *Ueber die Gefahr* (1791); abate Lefranc, *Voilé levé pour les curieux et Conjuration contre la religion catholique et les souverains,* 1791 *(Revelación para los curiosos y conjuración contra la religión católica y los soberanos);* Cadet de Gassicourt, *Le Tombeau de Jacques Molay,* 1796 *(La tumba de Jacques Molay);* Robison, *Proofs of a conspiracy,* 1797 *(Pruebas de una conspiración);* Lombard de Langres, *Les sociétés secrètes en Allemagne,* 1817 *(Las sociedades secretas en Alemania);* Luchet, *Essai sur la secte des Iluminés,* 1789 *(Ensayo sobre la secta de los iluminados)*, etc. [153]

A partir de 1782, el Sistema de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa debía tener, a pesar de lo precario de sus rituales, una vida un tanto más larga que la E. O. T. En Alemania el Sistema de Willermoz no llegó a penetrar en todas las logias, y en Italia las medidas gubernamentales hostiles a la francmasonería interrumpieron un principio muy prometedor. Fue en Rusia donde el Sistema conoció cierta prosperidad [154]; veamos cómo y por qué antes de volver a encontrarlo en tierras francesas.

La patria de Catalina II, de Pablo I y de su sucesor Alejandro, tan propicia a los ensueños, a la exaltación religiosa y política, se ve constantemente en el horizonte cuando se estudia el iluminismo. Cagliostro se encuentra allí en 1779, al mismo tiempo que Corberon. Jung-Stilling escribe en 1794 que se prepara para desempeñar un gran papel. Allí se le ofreció a Joseph de Maistre un excelente puesto de observación para mirar hacia Europa: *Las veladas de San Petersbur-*

[153] Ídem.

[154] Ídem, págs. 619 y ss. Completándolo con Tatiana Bakounine, *Répertoire alphabétique des Francs-Maçons russes,* Bruselas, 1940.

go, ¡he aquí un título poéticamente evocador...!, y se sabe que Baader verá en Rusia una tierra prometida, con la misión de cumplir para la humanidad el destino del cristianismo universal. Hemos hablado de Alejandro I; su inspiradora, Madame de Krüdener, y Melessino. Hacia el año 1776 la E. O. T. pone sus pies en aquel país, y este mismo año el príncipe Alejandro Kourakine, amigo de Pablo I, se dirige a Suecia, donde el duque de Sudermania lo inicia como jefe de la E. O. T. rusa, mientras que el alemán Johann Georg Schwarz, originario de Transilvania, va a enseñar filosofía a Moscú. En 1777 el Sistema sueco de Zinnendorf empieza a difundirse, y después en 1780 sucede lo mismo con el de la Rosa-Cruz de Oro y la Profesión de Willermoz. Schwarz va al Convento de Wilhelmsbad, y con dicho motivo Willermoz le confía instrucciones que van a ser apasionadamente estudiadas por Schwarz y sus hermanos. La Reforma de Lyon se llamará en Rusia «Martinismo», a causa de los rasgos que tiene en común con la filosofía de Saint-Martin; allí captará a numerosos seguidores, entre ellos al príncipe Gagarin, y muchas logias adoptan los tres grados simbólicos comunicados por Willermoz. En 1784 la muerte de Schwarz no dejará que se interrumpa esta evolución. Su amigo Nicolaï Novikof, miembro de los C. B. C. S., le sucede el mismo año y funda la Sociedad Tipográfica de los Amigos—que traduce y publica numerosas obras esotéricas y masónicas—, de la que se ocupa también Lopouchine. El «Martinismo» hace entonces grandes progresos en las logias al mismo tiempo que difunde entre los profanos los libros de Saint-Martin; así, *Acerca de los errores y de la verdad* aparece en 1785 en una traducción de P. Strachov. Serge Ivanovitch Plechtchéieff, gran funcionario del Estado, contribuye mucho a la difusión e introducción de las ideas del «Filósofo Desconocido». Bajo el reinado de Catalina II, éste crea centros boehmistas y martinistas y después se afilia a la secta de Dom Pernety (véase más abajo).

Desgraciadamente, Catalina II, elevada al trono en 1762, confunde a los verdaderos teósofos con los charlatanes. Así, en 1786, con objeto de hacer desaparecer la influencia que todavía ejercía Caglios-

tro, la propia emperatriz publica tres comedias satíricas: *El impostor, El brujo de Siberia* y *El ciego*[155]. También hace arrestar a Novikof en 1792 bajo el pretexto de que es autor de publicaciones «perjudiciales» y de haber hecho iniciar a Pablo en la francmasonería. En 1794 la emperatriz declara que desea disolver las logias. Pablo I, que sube al trono en 1796, se muestra en principio favorable a la masonería, pero un «ukaze» la condena de nuevo en 1797, lo que no impide que el zar ponga en libertad a Novikof (1801). Lo cierto es que el zar Pablo, en el fondo, no es demasiado hostil a las sociedades de carácter místico. Fue Gran Maestre de la Orden de Malta y encuentra que la doctrina profesada en los medios esotéricos no le es desagradable, en especial la de los «zares santos», mediadores entre el cielo y la tierra, porque de acuerdo con las ideas, más o menos rosa-cruces, de Novikof y su grupo, la alquimia podría conferir a un soberano nuevos dones, capaces de hacerlo apto para guiar a la humanidad. Un verdadero príncipe debe apoyarse en virtudes supranormales y ser santificado por la Iglesia interior. Estas concepciones alquímicas de los rosa-cruces de Moscú se expresan claramente en un opúsculo publicado por Novikof *(Chrysomander,* 1783), donde se lee que un mago, Hyperion, se sirve de la alquimia para gobernar su imperio y salvar a la población de la destrucción por privación.

Incluso en Francia, después del Convento de Wilhelmsbad los C. B. C. S. van a verse en situaciones apuradas. Willermoz envía a sus hermanos franceses un informe refiriéndoles lo que acaba de suceder en el Convento; pero esta apología va a verse pronto atacada por un vehemente escrito de los hermanos de Nancy. Luis de Beyerlé va a redactar una crítica sin piedad contra el nuevo sistema *(De conventu generali latomorum apud aquas Wilhelminas,* 1782, 256 págs.). Los hermanos de Lorena, en efecto, se sienten heridos porque para ellos significa mucho más la leyenda templaria de carácter hermético que la doctrina martinista o sanmartinista. Knigge hace una traducción alemana de esta requisitoria y la difunde amplia-

[155] Véase la magnífica obra de Wilfrid-René Chetteoui, *Cagliostro et Catherine II,* París, Ed. des Champs-Elysées, 1947.

mente. Al mismo tiempo, Willermoz debe sufrir violentos ataques de los filatelos, particularmente de sus rivales Chefdebien y Savalette. Más todavía, escucha con amargura cómo Saint-Martin le expone francamente que todos los problemas masónicos de este tipo lo que pueden servir es para hacer que los hombres se alejen del sendero de la verdad y que lo abandonen los hombres de deseo... Willermoz acepta la polémica con Beyerlé, y en 1783 publica, para uso de los hermanos, un libro de 111 páginas: *Réponse aux Assertions contenus dans l'ouvrage [...] De conventu Latomorum (Respuesta a las afirmaciones contenidas en la obra [...] De conventu Latomorum)*, redactada, sin duda, con participación de Millanois. Pero las relaciones que los directorios escoceses mantienen en dicha época con el Gran Oriente, sin ser demasiado íntimas, son pacíficas. Un Convento provincial del Régimen rectificado tiene lugar en Borgoña en 1784, ratificando las deliberaciones de Wilhelmsbad; con esta ocasión, el hermano Beyerlé, que vino a hacer «penitencia», fue recibido con todos los honores...

Fue en este momento cuando un hombre que se encontraba en plena gloria trata de hacer competencia a Willermoz en el propio Lyon, se trata de José Bálsamo, el conde de Cagliostro [156]. Este personaje había aparecido en Londres (1777), después en Mitau y más tarde en San Petersburgo (1779) y Varsovia (1780). Había deslumbrado a media Europa por sus maravillosas curaciones, sus conocimientos alquímicos, sus evocaciones de espíritus y su conocimiento de la magia ceremonial. Después surgió en Estrasburgo (1780), uno de los más elevados lugares del misticismo de este fin de siglo; allí había encontrado amigos fieles, protectores eficaces: el cardenal de Rohan, Jacob Sarasin, F. R. Salzmann, Ramond de Carbonnières y otros muchos. Trató entonces de lograr el favor de la «Beneficencia» de Lyon, pero ello fue en vano, porque Willermoz estaba en guardia. Tuvo

[156] Consultar Marc Haven, *Le Maître inconnu Cagliostro,* París, Pythagore, 1932; reeditado por Dervy, París, 1967; Constantin Photiades, *Les Vies du comte Cagliostro,* París, Grasset, 1932; Joseph-Marie Bopp, *Cagliostro, fondateur de la Maçonnerie égyptienne,* en la «Revue d'Alsacie», 1957, tomo 96.

largas charlas y discusiones, pero el lionés no se convenció de la veracidad de Cagliostro. Mas éste tuvo mayor éxito en otra obediencia, logrando por sus prodigios despertar el entusiasmo en la logia de la «Sabiduría», que se transformó en esta ocasión en la de la «Sabiduría triunfante», la Logia-madre del Rito Egipcio, gracias a antiguos venerables lioneses, como Magneval y Saint-Costard. Su carrera va a proseguir de forma tan llena de colorido, que resulta tan increíble como una novela. Instalado en París, lleva una existencia fastuosa y trata de imponerse a los filaletos con ocasión del Convento de París de 1785. Pero su elocuencia no le bastó para corregir ante los ojos de los diputados la desconfianza que les inspiraba su actitud orgullosa y omnisciente. Implicado en la intriga conocida como «El collar de la Reina», y demostrada su inocencia (1786), conoció la hora de su mayor gloria, pero se marchó a Inglaterra. Allí continuó ocupándose de su Rito Egipcio, y más tarde se trasladó a Basilea (1787), donde le esperaban Jacob Sarasin y numerosos fieles. En 1788 parte para Italia, cayendo en Roma en manos de la Inquisición en 1789, donde tras un juicio absurdo y cruel se le encerró en un calabozo, en el que murió miserablemente en 1795. Su Rito Egipcio, lo mismo que todos sus proyectos de organización masónica, merecen el más alto interés para el historiador de la teosofía. Cagliostro no fue un simple aventurero; por sus concepciones químicas, sus notables observaciones de la naturaleza, debe ser colocado entre los continuadores de Paracelso, de Agrippa von Nethesheim y otros muchos. Si su vida viajera ha sido el tema de numerosas biografías y ha inspirado a grandes novelistas, convendría estudiar de forma documentada y precisa los datos simbólicos de su sistema masónico.

En 1787, es decir, tres años después de la partida de Cagliostro, el directorio de Auvergne siente sobre él una concurrencia mística todavía más directa, porque el Gran Oriente llega a constituir su propio sistema de altos grados bajo el nombre de «Rito moderno», en el cual se encuentran varios títulos llamados «Rosa-Cruces». En especial, los filaletos hacen en la misma época una incursión en el terreno que los Caballeros Bienhechores consideraban su coto de caza. Se ha

visto que en Wilhelmsbad, y después del Convento, las relaciones entre Chefdebien y Savalette, por una parte, y Willermoz, por la otra, estaban muy tensas. Por ello, la Logia de los Amigos Reunidos (los filaletos) convoca en París un Convento internacional, que debería reunir a los masones de todos los países y sistemas. Una circular dirigida en 1784 a los hermanos, a quienes se invitaba al Convento, contenía diez *Proponenda* o cuestiones acerca de la naturaleza de las ciencias ocultas, el origen y filiación de las sociedades secretas, así como la promesa de los filaletos de poner los archivos y su nutrida biblioteca a disposición de una asamblea que reuniría cien hermanos y veintiocho filaletos para dicho Convento de París. Desgraciadamente, los sistemas masónicos observaron una reserva muy hostil, y los más reputados entre los iniciados se abstuvieron de contestar a las *Proponenda*. «Mi respuesta está hecha—escribía Saint-Martin a Willermoz—, y yo no pondré allí los pies; eso será el festín del Evangelio, puesto que el principal de los huéspedes [Cristo] no será el más honrado. Porque si se creyera de verdad en Él, no se buscaría en lo que se debe o no creer» [157]. Willermoz tuvo que resignarse con las consecuencias de lo que sucediera en el Convento, en especial gracias a Tieman, miembro de los C. B. C. S. Desde el comienzo, los diputados perdieron el tiempo a causa de Cagliostro, que se negó a aceptar asistir al Convento ¡a menos que se quemaran todos los archivos de los filaletos! Su orgullosa grandilocuencia terminó, como hemos visto, para dejar que actuase la asamblea. Bien entendido que el Convento fracasó por otras causas, no sólo por los desplantes del conde de Cagliostro. Es necesario buscar la causa de su falta de éxito en un doble obstáculo: la repugnancia que tenían los místicos en confiar sus doctrinas a un público no iniciado y el juramento de discreción prestado por los titulares de los distintos grados masónicos. De hecho, después de treinta sesiones (de febrero a mayo de 1785) se disolvió la reunión sin haber dicho nada de nuevo, sino que la religión constituía la base esencial de la ciencia masónica y que la teosofía cristiana debería ser

[157] 29 de septiembre de 1784. Citado por Papus (Dr. G. Encausse) en *Louis-Claude de Saint-Martin*, París, Chacornac, 1902, pág. 179.

el estudio preferido de los francmasones. Los filaletos decidieron entonces la reunión de un segundo Convento, también en París, y la nueva circular pedía a los hermanos invitados «dirigir sus investigaciones, en principio, acerca de la naturaleza de los seres intermediarios entre Dios y el hombre, a continuación sobre la posibilidad de comunicar con ellos y, finalmente, respecto a las relaciones que podría tener la francmasonería con este tipo de comunicaciones». Este manifiesto, que obtuvo muy pocas respuestas, despertó la cólera de Dittfurth y de Bode. El Convento vegetó durante dos meses (marzo y abril de 1787) y se terminó de manera parecida al primero.

Pero estas reuniones místicas no constituyen la razón principal del adormecimiento del sistema de los C. B. C. S., en el lapso que media entre el Convento de Wilhelmsbad y la Revolución francesa. La causa esencial de la decadencia reside en el hecho de que Willermoz y sus seguidores de Lyon querían consagrar al magnetismo animal lo esencial de su actividad. El mesmerismo conocía entonces el mayor éxito y se encontraba en pleno apogeo: el cirujano Dutrech y el Caballero de Barberin fundaban en Lyon la Sociedad de la Concordia (1784) para tratar gratuitamente a los menesterosos, con ayuda del magnetismo, y convertían a sus prácticas a los Caballeros Bienhechores y a los Grandes Profesos. La mayoría de los sujetos sometidos al magnetismo son mujeres llamadas «crissiacas», como Gilberte Rochette, que respondía, en estado magnético, a las más diversas cuestiones, incluso de carácter masónico... Fue el día 5 de abril de 1785 cuando Willermoz tuvo conocimiento de un hecho maravilloso por el que se apasionaría hasta el punto de descuidar su labor propiamente masónica [158]. Aquel día, Alejandro de Monspey, hermano de la Beneficencia, le remitió bajo la exigencia del mayor secreto una serie de cuadernos extraños, de maravillosas misivas, venidas directamente del cielo; en efecto, una de las hermanas de Monspey, la quincuage-

[158] Alice Joly, *De l'Agent Inconnu au Philosophe Inconnu*, París, Denoël, 1962.

naria María Luisa de Monspey, llamada Madame de Vallière, desde hacía varios meses era sujeto de lo que los espiritistas llaman hoy escritura automática, a través de la cual los «espíritus puros» le hacían escribir mensajes destinados a Willermoz y la Beneficencia. Ésta, según el mensaje, debería convertirse en la «Logia elegida y querida». Madame de Vallière guardará el incógnito largo tiempo, llamándose simplemente el «Agente Desconocido». Los textos se presentaban como una «doctrina de verdad», la misma que Jesucristo había enseñado a sus apóstoles y que la debilidad humana dejó caer en el olvido; sin embargo, presentaban un aspecto especialmente martinista, con algunas notas de colorido papista.

El «Agente Desconocido» designó a una serie de hombres, que consideraba como elegidos, casi todos ellos miembros de los C. B. C. S. Citaremos solamente a Savaron, Tierman, Bernardo de Turckeim, Saint-Martin, Fernando de Brunswick, Carlos de Hesse-Cassel, el barón de Staël, Haugwitz, Prunelle de Lière, en total no llegaban a cincuenta. Fournié y Savalette de Lange son los candidatos desgraciados. Para poder formar parte de la «Logia elegida y querida» era condición precisa, según el «Agente Desconocido», pertenecer a la francmasonería rectificada, y de esta forma Saint-Martin, que se había mantenido siempre a un lado de la Beneficencia, llegó a Lyon en julio de 1785 para poder cumplir la totalidad de las formalidades. Se convirtió en miembro de dicha Beneficencia bajo el nombre de *Eques a Leone sidero.* Permaneció en Lyon hasta enero de 1786, copiando muchos de los cuadernos de forma legible y simplificada. El objeto de la «Logia elegida y querida», que debía reunir a los «obreros de la hora once», era la unidad de los cristianos, al mismo tiempo que la regeneración (llamada *nomenoun)* del género humano. Willermoz fue ayudado ampliamente en esta misión por su propia hermana, la acogedora Madame Provensal. Pero desde noviembre de 1785, Bernardo de Tuckheim, Gran Profeso, elegido para el santo de los santos del Templo Cohen y consagrado por la elección del «Agente Desconocido», se negó porque encontraba impura esta iniciación, ya que condenaba la fe protestante y proponía la unión alrededor de la silla

del Romano Pontífice. Es preciso ver también, entre las causas de esta deserción, la influencia de las sospechas alemanas de cripto-catolicismo (véase *ut supra* los escritos de Bode) y el hecho de que los estrasburgueses aparecieran en el fondo como místicos vegetativos.

Casi al mismo tiempo, la totalidad de las logias y capítulos templarios de Alsacia se separaron de la Orden de los Caballeros Bienhechores. Esta secesión va a extenderse en 1788. En París, el duque de Havré de Croy, Gran Maestro provincial de la Beneficencia, y el vizconde de Tavannes, consideran, por su parte, que las doctrinas enseñadas en los círculos secretos de la Beneficencia están ¡demasiado alejadas de la ortodoxia católica! Por lo que respecta a Saint-Martin, termina también por retirarse del santuario y envía, en diciembre de 1789, su dimisión a la Beneficencia. En octubre de 1788, Willermoz lamenta su pérdida ante el areópago de los hermanos elegidos por el «Agente» y poco después comienza a su vez a dudar de la autenticidad de las revelaciones. Durante este tiempo su obediencia va vegetando; la II Provincia de la Orden Templaria de la Estricta Observancia, llamada de Auvergne, la única verdaderamente willermociana, cuenta con menos de cien miembros en la víspera de la Revolución, de los cuales una treintena forman parte de la Beneficencia de Lyon. El «Agente» no cesa, sin embargo, de enviar sus mensajes; en 1792 hace todavía un resumen crítico de la obra de Saint-Martin. Encarcelada durante algún tiempo en la prisión de Mâcon durante el Terror, Madame de Vallière continúa escribiendo, y una vez libertada seguirá con dicha actividad hasta 1800; pero Willermoz ha dejado, desde hace mucho tiempo, de creer en el valor de sus revelaciones.

En el período de la Revolución, la mayor parte de los Grandes Profesos se declaran en contra del clero revolucionario. Muchos de ellos participan, bajo diversos títulos, en los Estados generales y en la Asamblea constituyente. Los acontecimientos políticos producen divisiones en el seno de las logias, pero la inmensa mayoría de los willermocianos—posiblemente con la excepción del propio Willermoz— no quieren politizar a la francmasonería. En todo caso, hay entre

ellos muy pocos extremistas. Con Napoleón, la francmasonería en pleno recibe una consagración semioficial, pero se convierte al mismo tiempo en un instrumento del poder cuando el príncipe de Cambacérès llega a ser su jefe omnipotente. Willermoz se aprovecha de estas circunstancias favorables para poder participar en la renovación de la francmasonería; se asiste entonces a un renacimiento de los C. B. C. S. En Marsella, con la Triple Unión, suspendida en 1791, pero que encuentra una fuerza y un vigor renovador en 1804, gracias a Achard; en Aix-en-Provence en 1807, gracias a Verger y Vernetti Vaucroze; en Estrasburgo, cuyo capítulo se reforma (en 1816 solamente), con F. R. Solzmann y Juan de Turckheim, y en otras provincias, finalmente, donde Willermoz puede desempeñar de nuevo su papel de pastor masónico. Willermoz continúa manteniendo una amplia y activa correspondencia con los hombres de deseo de la francmasonería mística, profundizando en sus enseñanzas y dejando de esta forma una amplia obra—todavía inédita en su mayor parte—, compuesta esencialmente por cartas, instrucciones, memorias, puestas al día, etc., que ofrece a los investigadores un apasionante cuerpo doctrinal. Por otro lado, Willermoz se siente más obligado aún a intervenir en especiales circunstancias, puesto que las ideas y doctrinas esotéricas se difunden entre el gran público, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, mediante obras como las *Œuvres posthumes (Obras póstumas)*, de Saint-Martin; los *Opuscules théosophiques (Opúsculos teosóficos)*, 1822, de Jean Jacques Bernard[159], o las tendenciosas interpretaciones del abate Barruel y sus seguidores (véase más arriba). Entre los profesos, que se encuentran entonces en su mayor parte al otro lado del Rhin, citaremos al comandante C. D. von Meyer, al príncipe Cristián de Hesse-Darmstadt, al historiador de la cábala Molitor, todos ellos deseosos de estudiar los documentos secretos y de conocer el pasado. El profeso lionés Joseph-Antoine Pont hereda los archivos de Willermoz a la muerte del maestro.

[159] Acerca de J.-J. Bernard y A. Viatte, *Les Swedenborgiens en France de 1820 à 1830*, en la «Revue de littérature comparée», 1931, núm. 111, páginas 416 a 450.

Los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa siguen existiendo en nuestros días. Su historia ha atravesado el siglo XIX y lo que va del XX, pues ha alcanzado a 1973 (año en que se está escribiendo este libro). Una historia no escrita y que merecería un historiador capaz y verídico. Así se podría ver cómo una minoría de hermanos ha querido permanecer fiel a los orígenes de la francmasonería, a pesar de su politización, debida a la unificación realizada por Napoleón I, bajo la égida del Gran Oriente. La fuente de tal politización y el momento en que toma «esta vía sustitutiva» [160] hay que buscarlos en la secta de Weishaupt, en principio, y más tarde en un autor como Bonneville (véase más arriba), que representa la transición, es decir, el paso de la religión a la Revolución, la sustitución del carbonarismo por la Santa Alianza.

De esta forma se perpetúa la obra de un personaje activo y creador. Más capaz de juzgar los hechos que las ideas, de espíritu formalista, Willermoz no estuvo desprovisto de vanidad ni de ambición, aunque se puede decir que alcanzó una elevada espiritualidad y que su punto de vista no era nada común. Se manifestó dotado tanto para la meditación como para obtener la iluminación interior; no lo estaba, sin embargo, para labores de organización o de administración. La Revolución fue fatal para su obra, pero se le considera como uno de los más grandes personajes de la historia masónica. El simbolismo del templo de Salomón, al que Willermoz dio uno de los más hermosos significados en el Occidente moderno, constituye la piedra angular de su obra filosófica. En cuanto al destino de la obra masónica, el Régimen Escocés Rectificado posiblemente espose de forma tipológica el de los templos de Salomón y de Zorobabel, tal como se expresa en las siguientes líneas, tomadas de uno de los mejores historiadores del R. E. R. que hay en nuestros días: «Poco nos importa que la idea que los fundadores del Régimen Escocés Rectificado tengan de los orígenes de la francmasonería nos parezca históricamente fundamentada. Está bien claro que ellos no tenían de la historia la misma

[160] Véase Jean Baylot, *La Voie substituée*, Lieja, Borp, 1968.

noción que nosotros. Ellos la querían ejemplar y significativa. Podríamos, siguiendo su ejemplo, dejarnos transportar por el pensamiento temático de Martines Pasqually y volver a encontrar los tres estados en la propia historia, no de la Orden Masónica, sino del Régimen Escocés Rectificado. Floreciendo muy anticipadamente para su tiempo, durante el período que media entre el Convento de las Galias (1778) y la Revolución francesa, arruinado de forma progresiva y casi completamente en el siglo XIX, se le ha visto después de 1911 renacer de sus cenizas *(perit ut vivat!)* y reemprender poco a poco su vida, material en principio, más tarde espiritual, en nuestros días. Un destino turbador en verdad y una analogía obsesionante...» [161].

La Rosa-Cruz de Oro (1709-1786) y los Iluminados de Aviñón (1765-1800)

Por razones únicamente de presentación, las consideraciones precedentes no han tenido demasiado en cuenta dos órdenes interesantes: los Rosa-Cruces de Oro y los Iluminados de Aviñón.

A pesar de algunos trabajos serios en lengua alemana, ninguna obra ha tratado todavía de forma satisfactoria la historia de los Rosa-Cruces de Oro. En Francia, aparte de algunas páginas de gran calidad de Paul Arnold y de René Le Forestier, es mejor no mencionar ningún «trabajo» sobre este tema, lo que nos evitará tener que criticarlos a todos [162]. Conviene precisar, de una vez para siempre, mediante

[161] René Desaguilier, *Le Temple de Salomon dans les quatre premiers grades du Rite Ecossais Rectifié,* en «Renaissance Traditionnelle», enero y abril de 1972. Acerca de este rito hay numerosos artículos en la revista «Le Symbolisme» y en las obras de Paul Naudon, *La Franc-Maçonnerie,* París, Dervy, 1970, y Jean Tourniac, *Principes et Problèmes spirituels du Rite Ecossais Rectifié et de sa Chevalerie Templière,* París, Dervy, 1969.

[162] Sobre los primeros Rosa-Cruces, consultar especialmente: Hans Schick, *Das ältere Rosenkreuzertum,* Berlín, 1942; Paul Arnold, *Histoire des Rose-Croix,* París, Mercure de France, 1958; Bernard Gorceix, *La Bible des Rose-*

hechos sencillos y evidentes. Por «Rosa-Cruz de Oro» en Alemania, en el siglo XVIII, se entiende una serie de grupos locales aislados, sin cohesión ni enlace recíproco. Nos parece como extravagante e intelectualmente deshonesto ver a toda costa una «filiación» ininterrumpida desde los primeros manifiestos de 1614, 1615, 1616, fechas de los escritos satíricos de Valentín Andreae y su «círculo», antes de los cuales, repitámoslo, no han existido nunca «Rosa-Cruces», y el propio Andreae no ha fundado jamás una sociedad de este tipo. Toda la literatura rosa-cruz del siglo XVII, por interesante que sea, no aporta la menor prueba de existencia de dicha sociedad, a menos que entendamos por tal los grupos de ocultistas sensibilizados ante el encanto de esta doble palabra y deseosos de entrar en contacto con una sociedad de la que ignoraban que la existencia había sido inventada en su totalidad en 1614. En el siglo XVIII continúa haciendo fortuna esta expresión, a la que se añade el término «oro». Ni histórica ni geográficamente hay nada que relacione unos con otros los diferentes

Croix, París, P. U. F., 1970. Sobre la Rosa-Cruz de Oro del siglo XVIII: Paul Arnold, *La Rose-Croix et ses rapports avec la franc-maçonnerie,* París, Maisonneuve, 1970; Gustav Krüger, *J. A. Starck, der Kleriker. Ein Beitrag zur Theosophie im XVIIIten Jhdt.,* en «Festchrift Wilhelm Diehl», 1931, págs. 237 a 270; *Zur Literatur über die Rosenkreuzer,* «Historische Zeitschrift», 146, 1932, págs. 501 y ss.; A. E. Waite, *The Brotherhood of the Rosy-Cross,* New York, 1961; Arnold Max, *Die Gold-und Rosenkreuzer, ein Mysterienbund des ausgehenden XVIIIten Jhdts. in Deutschland, in «Das Freimaurer-Museum»,* Leipzig, 1930. Sobre Federico-Guillermo II, véase también M(ax) L(ehmann), *Wöllner und die auswärtige Politik Friedrich Whilelm's II,* en «Historische Zeitschrift», LXII, 1899, págs. 285 y ss.; Joh. Schulze, *Die Rosenkreuzer und Friedrich Wihlelm II,* en «Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins», 1929, págs. 41 a 51; *Hans Rudolf von Bisschoffswerder,* en «Mitteldutsche Lebensbilder», III, Magdeburgo, 1928, págs. 134 y ss.; Paul Schwartz, *Der Geisterspuk um Friedrich Wilhelm II,* en «Mitteillungen des Vereins für die Geschichte Berlins», 1930, págs. 45 a 60; G. Schuster, *Die Geheimen Gesellschaften,* Leipzig, 1906, págs. 118 a 128. Hans Grassl, ob. cit. Por último, hay dos obras importantes sobre la masonería alemana en general y el rosicrucianismo en particular, L. Abafi, *Geschichte der Freimaureuri in Osterreich-Ungarn,* Budapest, 1890-1893, 5 vol., y C. C. F. W. Nettelbladt, *Geschichte freimaurerische Systeme in England, Frankreich und Deutschland,* Berlín, Mittler, 1879, reeditado (edic. fotomecánica) por M. Sändig, Walluf bei Wiesbaden, 1972.

grupos que se califican como «Rosa-Cruz de Oro». Es solamente a partir de 1777 cuando se constituye una orden paramasónica, más poderosa que las otras, que vivirá unos nueve años. Vamos a diseñar, a grandes rasgos, los principales acontecimientos de esta evolución desde el siglo XVII.

El término «Rosa-Cruz de Oro» no fue inventado en el siglo de las luces. Petrus Mormius lo había utilizado ya en Leyde el año 1630, lo mismo que Arnaldo de Vilanova [163]. Pero, sin duda, se debe a Samuel Richter, conocido con el seudónimo de «Sincerus Renatus» (véase *ut supra*), haber difundido la expresión *Gölden-und Rosenkreutz,* en un escrito de 1709, consagrado a la piedra filosofal, y en el cual se encuentran ya los *estatutos* de una fraternidad, que se califica de Rosa-Cruz. En todo caso, con estos *estatutos* de la Rosa-Cruz de Oro de Samuel Richter comienza uno de los capítulos más difíciles del siglo XVIII alemán, es decir, la historia del período medio y tardío de las sociedades que llevan este nombre [164]. Éstas parecen ser muy numerosas. Ludovico Orvius *(Occulta Philosophia,* 1737) nos habla de las que había en Holanda, y el mismo año J. C. Toeltius publica *Coelium reseratum chymicum,* con la fecha falsa de 1612, para asegurarle una fecha anterior a la *Fama.* Diez años más tarde, un autor de Sonnenberg que escribe en lengua bohemia, J. H. Schmidt, conocido como «Elías Artista» y «Hermann Fictuld», asegura en su *Aureum Velleus* (1747), y más tarde en otras obras, la existencia de una sociedad de Rosa-Cruces de Oro que sería la propietaria de cierta serie de secretos herméticos [165].

Es solamente a partir de 1755, y no antes, cuando el historiador —conviene destacar estos hechos—encuentra la huella de diferentes círculos que llevan este nombre. Los primeros aparecen en esta fecha por el sur de Alemania y se difundirán por Europa central en el curso de los diez años siguientes. Ninguno de estos grupos está en un principio ligado con la francmasonería. Por otra parte, sus miembros

[163] P. Arnold, ob. cit., 1970, pág. 132; Le Forestier, ob. cit., pág. 66.
[164] R. C. Zimmermann, ob. cit., pág. 159.
[165] Le Forestier, ob. cit., págs. 66 y ss.; Arnold, ob. cit., págs. 240 y ss.

parecen ser menos numerosos que los masones, pero los contactos personales se multiplican entre estos Rosa-Cruces de Oro, la E. O. T. y, de una forma general, la totalidad de las Obediencias que tienen un tinte esotérico. Después de 1757, en Francfort, una sociedad de Rosa-Cruces de Oro adopta forma totalmente masónica, y otra, dotada de enorme vitalidad, se manifiesta entre 1770 y 1777 en Baviera, Austria, Bohemia, Hungría y otros puntos y consigue incluso ser adoptada legalmente por una logia masónica en Ratisbona. Es preciso indicar que a lo largo de estos años numerosos rosa-cruces de oro pertenecen al mismo tiempo a la francmasonería, pero no ciertamente como tales rosa-cruces, sino a título individual, ya que en ningún momento se ha impedido que un hombre perteneciera a la vez a varias obediencias compatibles. Con frecuencia se les recluta entre personas de elevada situación social, de las que citaremos solamente a Estanislao II, rey de Polonia, afiliado al círculo rosa-cruz al que pertenecía Aloys de Brühl, que lo introdujo. Se conocen algunos de sus rituales; en la mayor parte de los casos sus *Instrucciones* presentan una interesante amalgama de doctrinas alquímicas y leyendas templarias [166].

De forma súbita, en 1777 se manifiesta la supremacía incontestable de uno de estos círculos, que se transforma de esta manera y de forma imprevista en una Orden unificada, englobando a diversos grupos preexistentes y tomando el nombre de «Rosa-Cruz de Oro del Sistema Antiguo». Esta poderosa organización no poseía, al parecer, ninguna relación con las órdenes del mismo nombre que existían con anterioridad en los decenios precedentes. Se compone de nueve altos grados y se fundamenta en el más absoluto secreto; la jerarquía de sus rituales es apasionante para el aficionado al simbolismo [167]. Añadamos que no parece segura la hipótesis, que no deja de ser por ello menos interesante, de que la francmasonería francesa, con sus grados de «Caballeros Rosa-Cruces», inventados por Tschoudy hacia 1765 (el rito francés adonhiramita data de 1762), influyera sobre la actividad

[166] Le Forestier, ob. cit., págs. 544 y ss.
[167] Ídem, págs. 547 y ss.

de los Rosa-Cruces de Oro del Sistema Antiguo [168]. Deben por lo general su poder, en gran parte al menos, al hecho de que muchos de sus miembros más destacados sean al mismo tiempo francmasones; así sucede con el duque Fernando de Brunswick, que era a la vez alto dignatario de la E. O. T. El duque poseía, por otra parte, un *nomen (a Lapide Aureo)*, que testimonia sus preocupaciones alquímicas y rosa-cruces. Hemos visto que entre 1778 y 1779 poseen la suficiente fuerza para que muchos de ellos se retiren de las logias de la E. O. T., haciendo que gran parte de sus hermanos les sigan.

El médico F. J. W. Schröder (véase más arriba), estimulado y presionado por los fundadores de la Orden poco antes de 1777, hace en pro de ella una activa propaganda que no sorprende por parte de un alquimista. Schröder, habiendo fallecido en 1778, deja paso a Oetinger, del que se sirve la Orden, y que parece convertirse durante cierto tiempo en el cerebro pensante de la Sociedad, aunque el papel de jefe espiritual pertenezca, al menos *de facto,* a Johann Gottfried Jugel [169]. Hay otros tres personajes que merecen retener nuestra atención: Schleiss, Wöllner y Bischoffsweder. Joseph Schleiss zu Löwenfeld, conocido como «Phoebron» [170], médico en Sulzbach, se había destacado en 1775 y 1776 por diversos escritos a favor de las curaciones maravillosas del exorcista bávaro Gassner; parece ser que en 1782 era uno de los jefes de la Orden (véase más abajo). Bischoffswerder, oficial que había hecho la guerra de los Siete Años, fue iniciado en la E.O.T. y sufrió también la influencia en 1774 de Schrepfer, mostrándose un cálido partidario de Gugomos en el Convento de Wiesbaden (véase *ut supra)*. Inmediatamente se había enrolado en la Rosa-Cruz de Oro e hizo entrar a Wöllner, antiguo pastor de La Marche; este último disponía de numerosas amistades entre los francmasones, hasta el punto de ser reclamado a Berlín en 1770 por el príncipe Enrique de Prusia como consejero o ministro de Finan-

[168] R. C. Zimmermann, ob. cit., págs. 162 y ss., 335.
[169] Ídem.
[170] Véase H. Grassl, ob. cit., págs. 118 y ss., 146 y ss.

zas [171]. Bischoffswerder, gracias a sus procedimientos esotéricos, gana (8 de agosto de 1781) la confianza del futuro Federico-Guillermo II de Prusia, iniciándolo en el sistema de su Orden y realizando una evocación mágica en el castillo de Charlottenburgo, en el que se dice que en medio de una tempestad aparecieron los espíritus de Marco Aurelio, Leibniz y del Gran Elector Guillermo II. A partir de la subida al trono—y durante diez años—, Federico-Guillermo II nombró a sus dos iniciadores ministros de Estado y Culto (Wöllner) y de la Guerra (Bischoffswerder).

Pero es precisamente a partir de este momento cuando la Orden de la Rosa-Cruz de Oro del Sistema Antiguo desaparece de forma también casi súbita y definitiva. Wöllner y Bischoffswerder, grandes maestros de la Orden, imponen un «silanum» general, con mayor satisfacción por su parte, por no precisar ya de ella para asegurar su carrera política. Al mismo tiempo, y a pesar de los progresos logrados en Hungría, Polonia y Rusia (véase más arriba), la Orden recibe un segundo golpe fatal, bajo la forma de un decreto del Gabinete austriaco, que limitaba la cifra de logias a un pequeño número oficialmente autorizado. Los dos grandes maestros colocan, consecuentemente, a la Orden en sueño y decretan la suspensión de todas las asambleas, que no deberían volver a reunirse ya nunca.

Es necesario leer las *Instrucciones* de estos Rosa-Cruces [172], porque además de su interés simbólico nos dan una serie de datos sobre lo que se leía en aquella época dentro de este dominio, ya que reproducen largos resúmenes de las *Obras,* de Welling (véase más arriba); del *Novum laboratorium chemicum* (1677), de Glaser; del *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* (1609), de Khunrath. Además de las *Instrucciones,* editan una serie de obras: A. J. Kirchwerger, *Aurea Catena Homeri* (1723), que constituye para ellos un clásico, con sus teorías sobre la cadena de los seres, el alma del mundo, el *alkahest.* En 1770, Oetinger había publicado la tercera parte, que permaneció

[171] Le Forestier, ob. cit., pág. 456.
[172] Véase *ut supra,* nota 161.

inédita hasta entonces. Entre 1781 y 1782, los Rosa-Cruces de Oro del Sistema Antiguo reeditan la obra bajo el título de *Annulus Platonis oder physikalisch-chymische Erklärung der natur* [173]. Al mismo tiempo se reeditan los primeros manifiestos rosa-cruces de V. Andreae, en Ratisbona en 1781 [174], mientras Friedrich Nicolai el mismo año hace igual con las *Bodas químicas (Noces Chymiques)*. J. W. Petersen escribe una vida de V. Andreae (1782). La Orden, atacada sobre todo por Ecker-und-Eckhoffen *(Der Rosenkreuzer in seiner Blösse,* 1782), se defiende mediante las vivas respuestas de Schleiss zu Löwenfeld *(Der im Lichete der Wahrheit stehende Rosenkreuzer,* 1782). En 1785-1788, los *Geheime Figuren der Rosenkreuzer,* publicados en Altona, aparecen como una típica creación de la Orden agonizante. Éstas son, al mismo tiempo, una de las más bonitas colecciones de láminas coloreadas que existen en la historia de la literatura esotérica [175]. Citemos otras dos obras, que entonces despertaron la mayor curiosidad entre los iniciados y también entre el gran público: *Geoffenbarter Einfluss [...] der ächten Freimaurerei [...] sammt dem Unterricht das Astralpulver zu bereiten* (1777), de Hans Karl von Ecker-und-Eckhoffen, llamado Plumenoeck, y *Compass der Weissen* (1779), de Ketmia Vere [176]. El éxito de la mayor parte de estos libros en el público se debe a que los Rosa-Cruces de Oro hablan en ellos de filosofía, de simbolismo, y no solamente de transmutaciones alquímicas.

Vamos a referirnos, por último, a una secta cuantitativamente menos importante, pero no menos interesante, y que todavía no es

[173] P. Levêque, *Aurea Catena Homeri,* París, 1959; R. C. Zimmermann, ob. cit., págs. 303 y 337; A. O. Lovejov, *The Great Chain of Beeing,* Cambridge (Mass.), 1936.

[174] El prefacio de esta edición contiene diversos pasajes que tienden a confirmar la tendencia cripto-jesuítica de los Rosa-Cruces de Oro.

[175] Kloss, ob. cit., págs. 174 y ss.

[176] Segunda edición del *Compass der Weissen,* con anotaciones del doctor Melchior Adam Birkholz, llamado Adama Booz, en 1872. El autor parece ser Von Proeck (véase Fink, ob. cit., pág. 708). El mismo año, Booz hizo aparecer una traducción del *Mystère de la Croix,* de Douzetemps. Igualmente en 1782 cita un *Schutzschrift für die Aechtheit der Rosenkreuzergeschichte* (Leipzig); véase Kloss, ob. cit., núm. 2483.

bien conocida: los Iluminados de Aviñón o de Avignon [177]. Antoine-Joseph Pernety, benedictino de la congregación de Saint-Maur, traductor de Wolf y de Swedenborg, colaborador de la *Gallia Christiana* y autor de un *Diccionario portátil de pintura, escultura y grabado* (1757), es un espíritu abierto de cultura universal. La lectura de la *Historia de la Filosofía hermética (Histoire de la Philosophie hermétique*, 1742), de Langlet-Dufresnoy, despierta su vocación teosófica. Siguiendo a Burgravius *(Achilles Panophos*, 1612), asegura que los poemas de la Antigüedad clásica y la propia mitología contienen en rasgos alegóricos la quintaesencia de la ciencia hermética y que bastaría poseer la clave de estas alegorías para descubrir el secreto de la crisopeia. En 1763, Choisel lo envía con Bougainville a las islas Malvinas, donde permanece durante un año. En 1765 abandona la Orden.

Pernety se dirige entonces a Aviñón, donde funda su «Rito hermético», especie de academia alquímica. La piedra filosofal, que es el objeto de sus investigaciones entonces, parece menos un «polvo de proyección» que un «elixir de larga vida». Dos años después dejará Aviñón para ir a Berlín, donde el rey Federico II lo nombra conservador de la Biblioteca Real. En Berlín conoce al estarosta polaco Grabianka, que le presenta al abate José Guyton de Morveau, conocido como «Brumore». Éste le revela la existencia de un personaje misterioso llamado «Elías Artista». Basándose en las teorías de «Elías Artista» y Swedenborg, Pernety constituye definitivamente el Rito hermético, en el que se practica la teúrgia y la magia ceremonial, que le permite la comunicación con «espíritus angélicos». Pero estos iniciados se dirigen también a la «santa palabra», especie de hipóstesis de la Inteligencia suprema, a la que interrogan y de la que reciben respuestas. Se afilian a la secta personajes muy ilustres: Enrique de Prusia, Carlos Adolfo de Brühl, el futuro Federico Guillermo II (que pertenecía a la Rosa-Cruz de Oro), la reina de Prusia.

[177] Sobre Dom Pernety y los Iluminados de Aviñón o Avignon, véase, especialmente, Alice Joly, *La Sainte Parole des Iluminés d'Avignon*, en «La Tour Saint-Jacques», II a IV, 1960, págs. 98 a 116; Joanny Bricaud, *Les Iluminés d'Avignon*, París, Nourry, 1927, y Joseph Ujejski, *Krol Nowego Izraela*, Varsovia, 1924. Pernety es el autor del famoso *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758).

Persuadido por la Santa Palabra de que es uno de los anunciadores del «Milenio» inminente, el «Pontífice» del Nuevo pueblo, del que Grabianka será el monarca, Pernety abandona Berlín en 1783. «Brumore», habiendo sabido por la Santa Palabra que su nuevo lugar de trabajo debía ser Aviñón, marcha allí para constituir la secta con La Richardière y Bouge. Grabianka lo hace a su vez en 1785, en unión de Bousie y Morinval. «Brumore» muere al año siguiente, pero en 1787 la secta cuenta ya con un centenar de miembros. Pernety, que se ha unido a ellos, establece la sede en Aviñón, en Bédarrides, en la mansión del marqués Vernetti Vaucroze, situada sobre una pequeña montaña, a la que bautizan místicamente con el nombre de «Thabor» y en la que los iluminados se dedican a la práctica de la alquimia y a diversas ceremonias rituales. Esta sociedad no tiene ninguna relación con la francmasonería en su principio, pero sus rituales se parecen por más de un lado a los de los masones místicos.

De acuerdo con los comentarios que entonces se difunden por todas partes, la sociedad se ve favorecida por los prodigios más extraordinarios. Carlos de Sudermania, convencido del interés místico de la secta por el barón de Staël, envía a su confidente Reuterholm a Aviñón en 1789. Reuterholm era chamberlán de la reina de Suecia y lo acompañaba Silverhielm, capitán de los guardias de corps del rey de Suecia, futuro embajador en Londres y sobrino de Swedenborg. Al mismo tiempo, el conde de Divonne y la duquesa de Württemberg solicitan ser iniciados; pero Grabianka protesta contra el culto marial instaurado por Pernety y constituye un grupo disidente, al que llama «El Nuevo Israel», cuyo jefe será Octavio Capelli, un romano que decía recibir comunicaciones del arcángel Rafael. Grabianka inicia a Reuterholm en su cisma, pero el encarcelamiento de Capelli por la Inquisición romana arruina pronto su prestigio. En cuanto a la sociedad propiamente dicha, su decadencia se manifiesta también a partir de 1790, tras las persecuciones realizadas por la legatura; en 1793, la Ley de sospechosos dispersa a la mayor parte de sus miembros. Pero Pernety, con perseverancia, continúa hasta su muerte ocupándose del estudio y práctica de la alquimia. En 1800, la sociedad

cuenta todavía con unos quince miembros, entre los cuales están Tardy de Beaufort y Chais de Sourcesol. Vernetti Vaucroze, decepcionado por no poder resucitarla, se afilia en 1808 a los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa.

Dos perfiles de campeones (Corberon y Divonne) merecerían más que un esquema sumario. Habiendo seguido la carrera diplomática desde 1773, Marie-Daniel Bourré de Corberon forma parte de los «ministros» que representaron a Francia en la Rusia de Catalina II de 1775 a 1780. Es el autor de unas *Memorias* que proporcionan interesantes informes sobre la afición de sus contemporáneos por las ciencias ocultas y la francmasonería; por desgracia, en gran parte permanecen todavía inéditas. En ellas hay numerosas referencias y reseñas sobre alquimia, los swedenborgianos, las sociedades místicas, el magnetismo animal, pero especialmente (en la correspondencia de Corberon) sobre los Iluminados de Aviñón. No es un pensador profundo, no nos ha legado obras filosóficas, pero Corberon, que ha conocido personalmente a Mesmer y a Cagliostro, no es solamente un observador indiferente y ha pertenecido a más de una sociedad secreta. Es un narrador lleno de anécdotas rebosantes de misterio y revelaciones interesantes. Gracias a él se conoce mejor el iluminismo de los salones y de las calles, sobre el que nos instruye con mayor conocimiento por haber desempeñado un papel no despreciable [178].

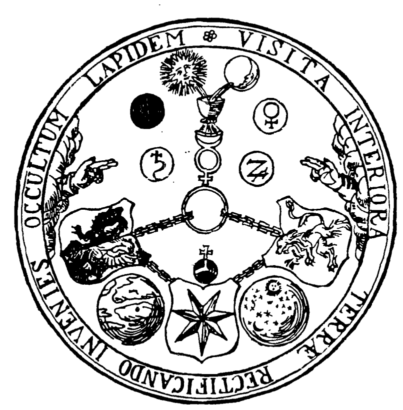
Louis-Marie François de la Forest, conde de Divonne, comenzó muy joven la carrera de las armas y desde 1789 perteneció a los Iluminados de Aviñón, que lo acogieron al mismo tiempo que al ministro sueco Reuterholm y a Silverhielm (véase más arriba). Se puede muy bien llamar a éste amigo íntimo de Saint-Martin, el «caballero errante de la teosofía» o un «viajante de comercio del iluminismo». Emigrado en 1791 a Suiza, se une a Kirchberger, y posteriormente se traslada en diversas ocasiones a Londres a partir de 1795, donde frecuenta a los swedenborgianos y conoce al abate Fournié. Durante mucho tiempo viaja por Europa, y en 1810 entra

[178] A. Faivre, *Un familier des sociétés ésotériques au XVIII^{e} siècle, Bourrée de Corberon,* en «Revue des Sciencies Humaines», núm. de abril-junio de 1967.

en contacto con Baader gracias a A. W. Schlegel, contacto que perdurará durante muchos años. Amigo de Madame Swetchine, no deja tampoco de ser amigo de Madame de Staël; frecuenta el medio de Coppet, sobre todo a comienzos de 1810. Confidente de Dutoit-Membrini, recoge sus manuscritos y se encarga de editarlos. Divonne es también uno de los jefes del grupo quietista de Suiza, que sufre ampliamente la influencia de Madame Guyon. Divonne predica la tercera revelación, la efusión universal del espíritu.. Al mismo tiempo su pensamiento, plenamente martinista, se aproxima mucho al de Jacob Boehme y Baader. Kirchberger lo alienta para que traduzca las obras de William Law, trabajo que, publicado en 1805, va precedido de una pequeña obra profunda, significativa, del propio Divonne, bajo el seudónimo de «Lodoïk». En 1815, en París, frecuenta el salón de piedad de Madame de Krüdener, al cual Alejandro I va casi todas las tardes. El zar se sirve de las instrucciones que sobre la oración le da Divonne. No se conoce nada de los textos de Divonne posteriores a la Restauración. Nombrado par de Francia en 1827, pasa Divonne los últimos años de su vida en su castillo [179].

[179] Véase A. Faivre, *Eckartshausen*, ob. cit., págs. 209 y ss.

TABULA SMARAGDINA HERMETIS.



VERBA SECRETORUM HERMETIS.

Figura de la obra *Geheime Figuren der Rosenkreuzer*, Altona, 1785, pág. 17.

PANORAMA LITERARIO

Las obras de los Iluminados, testimonios escritos, constituyen por sí solas acontecimientos literarios. Aunque el propósito de esta obra es principalmente el estudio de los pensadores, filósofos y teóricos, la «bella» literatura, la de las novelas, la poesía, aun quedando un tanto al margen, no deja por ello de merecer algunas menciones. Parece difícil e incluso artificioso delimitar ambos dominios, distinción insostenible en el caso de un Novalis, un Joseph de Maistre; aunque pueda parecer cómoda, así no sería necesario interpretarla como un juicio de valor [180].

Las innumerables publicaciones de canciones de gesta, de novelas de caballería, en la *Biblioteca azul (Bibliothèque bleue)*, popularizan numerosos temas místicos o mágicos a lo largo de los siglos XVII

[180] A. Viatte (ob. cit.) ha estudiado el iluminismo desde una perspectiva esencialmente literaria. Esto explica en parte por qué este capítulo es tan corto; no nos parece conveniente repetir aquí lo que se puede leer en una «tesis» doctoral fácilmente accesible.

y XVIII [181]. Los años ochenta ven aparecer en Francia y Alemania toda una serie de novelas en las que se refieren viajes exóticos y fantásticos. Poco antes, Sebastián Mercier escribía una novela utópica, *El año 2440, ensueño que no fue nunca (L'an 2440, rêve s'il ne fut jamais,* 1770), y más adelante hacía conocer los «martinistas» en su *Cuadro de París (Tableau de Paris)* [182]. Jacques Cazotte, traductor de *Las mil y una noches,* expone en una célebre novela, *El diablo enamorado (Le Diable amoureux,* 1772), los detalles de una ceremonia teúrgica sobre la cual, asegura una tradición, se estimuló muy especialmente la curiosidad de los martinistas. El marqués de la Croix, deseoso de prodigios y entusiasta de Saint-Martin, subyuga durante mucho tiempo la imaginación de Cazotte [183].

En Alemania, los años de 1740 a 1800 representan «el nacimiento y apología del cuento maravilloso» [184], con un gran número de cuentos e historias cortas de misterio, diálogos de muertos, utopías y viajes imaginarios, hadas orientales, etc. Nunca fueron tan numerosas las novelas iniciáticas. Recordemos a Jung-Stilling *(Heimweh,* 1794), Theodor-Gottlieb von Hippel *(Kreuz-und Querzüge des Ritters von A bis Z,* 1793), Schiller *(Der Geisterseher,* 1787), Jean-Paul *(Die unsichtbare Loge,* 1793), Achim von Arnim *(Der Kronenwächter,* 1817), Eckartshausen *(Kostis Reise,* 1795). En este contexto conviene situar *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1795) para poder comprender una serie de alusiones de Goethe a los superiores desconocidos admirativamente y entre poético e irónico. La novela, ya mencionada, *Los Discípulos de Saïs,* de Novalis, no tuvo el impacto de Goethe, pero sí el fulgor teosófico romántico de un gran visionario. Por tanto, es *Wilhelm Meister* quien había iniciado a Novalis en este camino, por lo que no nos sorprende que muchos autores sueñen en

[181] Geneviève Bollême, *La Bibliothèque bleue,* París, Julliard, colección «Archives», 1971.

[182] Tomo IV, 1783, págs. 233 a 238.

[183] Véase la tesis del doctorado de Georges Décote, sobre Cazotte.

[184] Gonthier-Louis Fink, *Naissance et apogée du conte merveilleux en Allemagne,* París, Belles-Lettres, 1966.

el pensamiento analógico subyacente a determinadas obras literarias de Goethe publicadas después de la muerte de Novalis *(Fausto, 1806; Teoría de los colores, 1810)*. *La flauta encantada* (1791), de Mozart, ópera esotérica y masónica [185], aparece en música como la obra capital e inigualable de una línea de inspiración cuya equivalencia escénica, mejor que las tres piezas de Catalina II de Rusia (véase más arriba), es la de Zacarías Werner *(Los hijos del valle*, 1802-1804) sin duda alguna, pues se trata de un verdadero relato literario que resume las doctrinas iniciáticas de la época [186]. Al igual que Novalis, al que considera como un santo, Werner quería restaurar el primitivo catolicismo y fundar una nueva Orden de los Templarios. En 1810 se le ve adjurar del protestantismo y hacerse católico, ordenado como sacerdote en 1814 y posteriormente ser predicador en Viena.

¿Será preciso citar a Restif de la Bretonne? [187] Ciertamente, porque su pensamiento amalgama estrechamente un gran número de temas de carácter político, libertino—en los dos sentidos que se le pueden dar al término—y también esotéricos, concretamente de carácter paracélsico, sin olvidar al magnetismo animal, que el pansexualismo de Restif asocia a una especie de sabeísmo. No olvidemos tampoco que este frenético restaurador del paganismo nos propone un culto solar, a través de una serie de páginas no exentas de poesía, por lo que sus libros conocieron un éxito prodigioso *(Philosophie de M. Nicolas*, 1726; *Les posthumes*, 1802, etc.). Carlos Fourier *(Teoría de los cuatro movimientos*, 1808; *Théorie des quatre mouvements)* [188] vaticina todavía más que Restif, pero forma parte de la misma familia de espíritus y con él reaparece el animismo sexual de su predecesor.

Madame de Staël se nos presenta como uno de los más brillantes eslabones de la cadena que enlaza el Iluminismo con el Romanticis-

[185] Jacques Chailley, *La Flûte enchantée. Opéra maçonnique*, París, Laffont, 1968.

[186] Louis Guiner, *Zacharias Werner et l'ésotérisme maçonique*, La Haya, Mouton y Cía., 1962.

[187] A. Viatte, ob. cit., I, págs. 251-262.

[188] Ídem, II, págs. 264-268.

mo [189]. Sus aficiones hacia el misticismo datan de 1804, es decir, de un viaje a Alemania, en el curso del cual conoce no solamente a Goethe, sino también a los hermanos Schlegel y un gran número de autores de más allá del Rhin. A partir de entonces su castillo de Coppet se convierte en la sede de un verdadero «congreso de las religiones», en el que predominan las tendencias de tipo teosófico. Allí acuden Elzéar de Sabran, Madame de Krüdener, los sectarios quietistas de Dutoit-Membrini, a los que se mezcla también Benjamin Constant, así como los dos discípulos de Saint-Martin, Esmonin de Dampierre y Luis de Divonne (véase más arriba). Recibe en 1808, en Coppet, a Zacarías Werner, que llega precedido de una especial fama. Con su libro *Acerca de Alemania,* publicado en 1813, Madame de Staël contribuye a difundir no solamente el gusto por la literatura alemana, sino también el interés por la teosofía alemana y saint-martiniana. Bajo este doble título se la puede considerar como una de las iniciadoras del Romanticismo francés.

¿Qué decir de Carlos Nordier en unas pocas líneas? Como Restif, en él se mezclan todas las tradiciones, se diría que las confunde. Sin duda porque no se podría descubrir ninguna doctrina precisa en sus cuentos: *Trilby, Jean Sbogar, Lord Ruthwen, Una hora o la visión,* que atestiguan la influencia del abate Montfaucon de Villars, de Swedenborg, de la cábala vulgarizada y de los relatos de Dom Calmet, pero su erudición no va más lejos. Le gusta todo lo que tiene un tinte de maravilloso, pero también es el representante de un género «fantástico» en la medida en que sabe utilizar con habilidad el «¿por qué no?»; es decir, que utiliza un tono semiescéptico que le permite evitar lo inverosímil. A partir de la Restauración—y muy especialmente después de 1828—«creerá conocer por una iluminación brusca el conjunto del sistema de los seres», y sus acentos se inspirarán más que nunca en Swedenborg. Con Nordier, el Iluminismo abandona los cenáculos, los círculos reducidos, para entrar en la gran literatura,

[189] Ídem, II, págs. 99-131.

reteniendo sus aspectos más externos y vagos. Su obra, escribe A. Viatte, «es la primera en que las creencias de los iniciados se convierten en acontecimiento literario». Pero se aproxima el tiempo «en que las doctrinas y la historia del Iluminismo, deformadas, alimentarán las novelas de aventuras de Alejandro Dumas o George Sand» [190].

A partir de estos momentos no se podría esquematizar aquí un cuadro medianamente detallado, que, por otra parte, se desborda ampliamente llenando la casi totalidad del siglo XIX. Entre los personajes de gran renombre se encuentra William Blake, pintor y poeta, que forma parte de los que beben en más de una fuente, sin poseer un sistema concreto, porque su exceso de originalidad no lo hace un buen teósofo. Esta nota podría aplicarse a Sénancour, cuya obra revela un estudio atento de las tradiciones, pero el esoterismo le sirve solamente de marco a sus ensueños. En el siglo XIX, Balzac escribe *Seraphita* (1834), bajo la doble influencia de Swedenborg y Saint-Martin; el esoterismo aparece también en *Consuelo* (1842), de George Sand, y mucho más elaborado en *Aurelia* (1853), de Gerardo de Nerval, y en las *Quimeras* (1854), del mismo autor, que prefiguran las ideas de Baudelaire en sus *Correspondencias* (1854). Pero a partir de la iniciación del Romanticismo el tema de la naturaleza desolada, considerada como el residuo o la imagen desfigurada de un estado más glorioso destruido por la caída, es frecuente en la literatura occidental; hemos destacado al comienzo de este estudio los aspectos fundamentales del mismo [191].

[190] Ídem, II, págs. 149-167.

[191] Se consultarán, para el estudio de determinados temas, las obras siguientes: Brian Juden, *Traditions orphiques et tendances mystiques dans le romantisme français,* París, Klincksieck, 1971, y Léon Cellier, *L'Epopée humanitaire et les grands mythes romantiques,* París, Soc. d'Ed. d'Enseignement Supérieur, 1971.

DEL MISMO AUTOR

OBRAS

Kirchberger et l'Illuminisme du XVIIIe siècle (Kirchberger y el Iluminismo del siglo XVIII). Publicada en la colección «Archives Internationales d'Histoire des Idées», La Haya, editorial Nijhoff, 1966, xxx + 284 págs.

Eckartshausen et la théosophie chrétienne (Eckartshausen y la Teosofía cristiana), París, editado por Klincksieck, 1969, 788 págs.

PUBLICACIÓN

René Le Forestier: *La Franc-Maçonnerie templière et occultiste aux XVIIIe et XIXe siècles.* Publicada, con un prefacio y una presentación, por A. Faivre, París, editorial Aubier-Nauwelaerts, 1970, 1100 págs.

TRADUCCIÓN

Max Picard: *De la désintégration des formes dans l'art moderne* (La desintegración de las formas en el arte moderno). Traducido del alemán. Lyon, Vitte, 1960.

OBRAS DE PRÓXIMA APARICIÓN

Mystiques, Théosophes et Illuminés du XVIIIe Siècle (Místicos, teósofos e iluminados del siglo XVIII). Comprende una colección de artículos ya publicados

por el autor y consagrados a Saint-Martin, Bourrée de Corberon, Pierre Fournié, Kleuker, Franz von Baader, Thomas Lechleitner. Hildesheim (R. F. A.), ediciones Olms.

Les Conférences de Lyon (1774-1776): Aux sources du Rite Ecossais Rectifié (Las conferencias de Lyon de 1774 a 1776. En las fuentes originales del Rito Escocés Rectificado).

Friedrich von Tieman et la Franc-Maçonnerie mystique du XVIIIe siècle (Federico von Tieman y la francmasonería mística del siglo XVIII).

ORIENTACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Una detallada bibliografía sobre las obras que abordan el esoterismo en el siglo XVIII no sería otra cosa que una fastidiosa repetición de las referencias presentadas en las notas de la obra. Nos limitamos, por lo tanto, a citar aquí algunos de los principales trabajos aparecidos más recientemente, que permiten una visión de conjunto sobre las corrientes esotéricas de dicha época.

Se encontrará en la tesis doctoral de Augusto Viatte una bibliografía de los trabajos anteriores a 1928. Esta tesis, Las fuentes ocultas del romanticismo (Les Sources occultes du Romantisme), *París, Champion, 1928, ha sido reeditada en 1965.*

René Le Forestier: *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII*e *siècle et l'Ordre des Elus-Cohen,* París, Dorbon, 1928; *La Franc-Maçonnerie occultiste et Templière aux XVIII*e *et XIX*e *siècles,* París, Aubier-Nauwelaerts, 1970, publicado por A. Faivre.

Alice Joly: *Un mystique lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie,* Mâcon, Protat, 1938; *De l'Agent Inconnu au Philosophe Inconnu,* París, Denoël, 1962 (en colaboración con Robert Amadou).

Gérard van Rijnberk: *Un thaumaturge au XVIII*e *siècle, Martines de Pasqually,* París, Alcan, 1935 (tomo I), y Lyon, Raclet, 1938 (tomo II); *Episodes de la vie ésoterique,* Lyon, Derain, 1949.

Eugène Susini: *Franz von Baader et le Romantisme mystique,* París, Vrin, 1942, 2 vol.; *Lettres inédites de Franz von Baader,* París, Vrin, 1942; *Notes

et commentaires aux lettres inédites de Franz von Baader, Viena, Herder, 1951, 2 vol.; *Lettres inédites de Franz von Baader,* París, P. U. F., 1967 (esta obra no es una reedición de la de 1942).

Ernst Benz: *Swedenborg in Deutschland. Oetingers und Kants Auseinanderetzung mit der Person und Lehre E. Swedenborg,* Francfort, Klostermann, 1947; *Schellings theologische Geistesahnen,* en «Akademie der Wissenschaften und der Literatur», 1955, núm. 3; *Adam der Mythus vom Urmenschen,* Munich, O. W. Barth, 1955; *Theologie der Elektrizität,* Mayence, Ak. der Wiss. und der Lit., 1970, núm. 12.

Heinrich Schneider: *Quest fort Mysteries,* Cornell University Press, 1947.

Jacques Roos: *Aspects littéraires du mysticisme philosophique au temps du romantisme,* Estrasburgo, Heitz, 1952 (trata de Novalis, Ballanche y William Blake).

Léon Cellier: *Fabre d'Olivet: Contribution à l'étude des aspects religieux du romantisme,* París, Nizet, 1953; *L'Iluminisme au XVIIIe siècle,* en «Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques», París, 1960, artículos reunidos, presentados y publicados por Robert Amadou. De este último autor, Robert Amadou, cabe señalar una amplia serie de trabajos aparecidos en la revista mencionada y en «L'Initiation».

Louis Guinet: *Zacharias Werner et l'ésoterisme maçonnique,* La Haya, Mouton y Cía., 1962.

Roger Ayrault: *La Genèse du Romantisme Allemand,* París, Aubier, 1961, tomo II.

Max Geiger: *Aufklärung und Erweckung,* Zurich, E. V. Z., 1963.

Hans Grassl: *Aufbruch zur Romantik,* Munich, C. H. Beck, 1968.

R. G. Zimmermann: *Das Weltbild des jungen Goethe,* Munich, Fink, 1970.

Antoine Faivre: *Kirchberger et L'Iluminisme du XVIIIe siècle,* La Haya, Nijhoff, 1966; *Eckartshausen et la théosophie chrétienne,* París, Klincksieck, 1969; *Un familier des sociétés ésotériques au XVIIIe siècle. Bourrée de Corberon,* en la «Revue des Sciences Humaines», abril-junio 1967; *Un martinésiste catholique, l'abbé Pierre Fournié,* en «Revue de l'Histoire des religions», julio-diciembre, 1967; *De Saint-Martin a Baader, le «Magikon» de Kleuker,* en «Revue d'Etudes Germaniques», abril-junio, 1968; *Un théosophe post-kantien, Thomas Lechleitner,* en «Revue de l'Histoire des Religions», octubre-diciembre, 1968; *Une collection maçonique inédite, le fonds B. F. de Tückheim,* en «Revue de l'Histoire des Religions», enero-junio, 1969; *Le fonds B. F. de Tückheim (domaine allemand),* en «Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg» (en colaboración con Jules Keller), febrero, 1969, fascículo 5.

ÍNDICE ALFABÉTICO DE NOMBRES PROPIOS

Los datos de los personajes citados son casi siempre indicados, salvo los de historiadores y críticos modernos o contemporáneos.

ÍNDICE

Títulos de la colección
LA TABLA DE ESMERALDA

1. EL ESOTERISMO EN EL SIGLO XVIII
2. ZOROASTRO
3. ELIPHAS LÉVI
4. ANTOLOGÍA DEL OCULTISMO
5. ANTOLOGÍA DE LA CÁBALA